Sébastien Morlet

Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal ? La critique porphyrienne de Gn 2,17 : le problème de ses sources et de sa postérité

Après quasiment un siècle de recherches, l'édition des fragments du *Contra Christianos* de Porphyre publiée en 1916 par A. von Harnack[1] a besoin d'être remplacée par une nouvelle édition critique. Les débats autour de l'édition Harnack ont montré qu'elle comportait des fragments dont l'attribution à Porphyre est douteuse, voire infondée[2], et qu'il fallait l'augmenter, d'un autre côté, de fragments nouveaux dont plusieurs viennent tout juste d'être mis en évidence[3]. Les nouvelles collections de fragments qui ont vu le jour ces dernières années ne remplacent pas vraiment l'édition de Harnack[4] : elles constituent pour la plupart des reprises actualisées de l'édition de 1916 et en ce sens, si elles sont « nouvelles », elles ne sont pas vraiment « neuves ». Celle de R. M. Berchman, au contraire, présente un état complètement nouveau des fragments, mais sans approche critique : le texte original n'y est pas donné, et la collecte des nombreux fragments nouveaux ajoutés à ceux de Harnack n'y est jamais justifiée. Il est donc plus que jamais nécessaire de proposer une édition qui soit à la fois vraiment neuve et vraiment critique. C'est ce type d'édition que nous espérons pouvoir proposer bientôt pour la Collection des Universités de France.

R. M. Berchman considère, dans le sillage des remises en question de P. F. Beatrice[5], qu'il n'y a jamais eu de traité spécifique composé par Porphyre contre les chrétiens, mais plutôt un ensemble de textes ressentis par les chrétiens comme étant dirigés contre eux[6], une position qu'il ne cherche pas à étayer et qui ouvre la voie à une collecte non critique des « fragments ». Suite aux arguments avancés par R. Goulet contre les hypothèses de P. F. Beatrice[7], nous sommes

1. *Porphyrius, „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1916.
2. Voir, entre autres références, T. D. Barnes, « Porphyry's against the Christians: date and the attribution of fragments », *Journal of Theological Studies* 24, 1973, p. 424-442 ; A. Benoît, « Le *Contra Christianos* de Porphyre : où en est la collecte des fragments ? », dans A. Benoît (dir.), *Paganisme, judaïsme et christianisme : influences et affrontements dans le monde antique (Mélanges offerts à M. Simon)*, Paris, 1978, p. 261-275 ; A. Meredith, « Porphyry and Julian. Against the Christians », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 23 (2), 1980, p. 1119-1149 ; P. F. Beatrice, « Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question », *Kernos* 4, 1991, p. 119-138 ; « Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians », dans M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (dir.), *Σοφίης Μαήτορες* (*Mélanges J. Pépin)*, Paris, 1992, p. 347-355 ; R. Goulet, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. Édition critique et traduction française* I, Paris, 2003, p. 131-132 ; S. Morlet, « Comment le problème du *Contra Christianos* peut-il se poser aujourd'hui ? », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions*, (Actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne), Paris, 2011, p. 11-49.
3. Voir S. Morlet, « Un nouveau témoignage sur le *Contra Christianos* de Porphyre ? », *Semitica et Classica* 1, 2008, p. 157-166 ; R. Goulet, « Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre "Contre les chrétiens" », *Vigiliae Christianae* 64, 2010, p. 140-159.
4. R. M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, Leyde, 2005 ; E. A. Ramos Jurado *et alii*, *Contra los Cristianos: recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas*, Cadix, 2006 ; G. Muscolino, *Porfirio. Contro i Cristiani*, Milan, 2009 (traduction italienne de l'édition Harnack).
5. Parmi plusieurs études, voir par exemple P. F. Beatrice, « On the title of Porphyry's treatise against the Christians », dans G. Sfameni-Gasparro (dir.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Rome, 1994, p. 221-235.
6. R. M. Berchman, *Porphyry against the Christians* (*supra*, n. 4), p. 3.
7. P. F. Beatrice, « Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre, *Contre les chrétiens* », dans M. Narcy, É. Rébillard (dir.), *Hellénisme et christianisme*, Lille, 2004, p. 61-109.

Doi: 10.1484/J.SEC.1.102510

convaincu, pour notre part, de l'existence d'un traité spécial composé par Porphyre contre les chrétiens, publié entre 270 et la mort de Porphyre (probablement en 305)[8], peut-être intitulé Κατὰ Χριστιανῶν[9]. L'édition que nous préparons pour la CUF sera donc une tentative de reconstitution de ce traité, et non une collecte des textes antichrétiens, ou supposés tels, composés par Porphyre.

Depuis l'édition de Harnack, la critique hésite entre deux possibilités, toutes deux également légitimes, et également problématiques :

1/ une édition réduite aux seuls fragments nominaux, qui aurait l'avantage de fournir un aperçu à peu près sûr de la critique porphyrienne et de mettre de côté tous les textes douteux, mais qui aurait l'inconvénient de laisser immanquablement dans l'ombre certains textes qui, bien qu'anonymes, renvoient peut-être un écho de la critique de Porphyre (le cas le plus sensible étant celui de Macaire de Magnésie, dont Harnack a extrait cinquante-deux textes sur les quatre-vingt dix-sept fragments que compte sa collection) ;

2/ une édition ouverte aux fragments anonymes, qui aurait l'avantage de présenter l'ensemble des textes *pouvant* refléter les arguments de Porphyre, mais qui aurait l'inconvénient de mettre sur le même plan que les fragments nominaux des fragments plus douteux. Les dangers d'une telle édition sont avérés par la postérité réservée à l'édition Harnack. A. Laks a récemment rappelé que Harnack n'était pas animé d'une intention dogmatique[10]. Son édition était plutôt une proposition visant à rassembler l'ensemble des textes *pouvant* refléter l'argumentation de Porphyre. Ce n'est pourtant pas ainsi que les chercheurs l'ont utilisée. Inconscients de son caractère problématique, ils ont le plus souvent considéré que l'édition de 1916 visait à offrir une collection des *fragments*, alors que Harnack parle de « fragments », mais aussi d'« extraits » (Excerpte), de « témoignages doctrinaux » (Referate) et de « textes dérivés » (Abgeleitetes). Harnack est en partie responsable de cette lecture, car la prudence relevée par A. Laks s'allie aussi, et de façon curieuse, à un certain dogmatisme caractéristique de la *Quellenforschung* de l'époque[11].

L'idéal serait de proposer les deux éditions : une édition *minor*, réduite au minimum, et une édition *major*, qui reste indispensable. Se contenter de collecter les fragments nominaux ne serait pas très difficile, mais ce serait éluder complètement le problème que pose la postérité du traité de Porphyre. Il paraît en effet difficile de penser que le *Contra Christianos* n'ait laissé de traces que dans les textes où il est explicitement mentionné. Tout le problème est de savoir sur quels critères fonder une collecte critique des fragments anonymes, et quel statut leur réserver dans l'édition. Le cas de la critique que Porphyre paraît avoir consacrée à l'épisode de l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2,17) nous paraît fournir un bon exemple des problèmes qui se posent à l'éditeur.

Les objections prêtées à Porphyre

Dans l'édition de Harnack, cette critique n'est documentée que par un seul fragment, le fr. 42[12]. Il est tiré de la quatrième Homélie sur la Création de Sévérien de Gabala :

> Voici ce que disent un grand nombre de personnes, à commencer par ceux qui suivent l'impie Porphyre, qui a composé un traité contre les chrétiens et qui a détourné un grand nombre de personnes de la doctrine divine : "Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal ? Mais admettons qu'il ait interdit [de connaître] le mal : pourquoi a-t-il interdit aussi [de connaître] le bien ? Car lorsqu'il dit *Ne mangez pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, il empêche l'homme, dit-il, de connaître le mal ; mais pourquoi l'empêche-t-il aussi de connaître le bien ?"[13]

8. Sur les problèmes de datation, voir S. Morlet, « La datation du *Contra Christianos* de Porphyre. À propos d'un passage problématique d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* VI, 19,2) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 56, 2010, p. 1-18.
9. Voir S. Morlet, « Comment le problème du *Contra Christianos*… » (*supra*, n. 2).
10. Voir A. Laks, « Fragments. Réflexions à propos de l'édition Harnack du *Contre les chrétiens* de Porphyre », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*… (*supra*, n. 2), p. 51-57.
11. Voir nos remarques dans « Comment le problème du *Contra Christianos* … » (*supra*, n. 2), p. 18.
12. Voir J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2004, p. 170-172.
13. Voici le texte grec, tel qu'il est édité par Harnack (= *De mundi creatione* VI,3) : Λέγουσι πολλοὶ καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκουλουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ ; Ἔστιν, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν ; Εἰπὼν γάρ· *Ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε*, κωλύει, φησίν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν ; (Ἀεὶ ἡ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ

Sévérien transmet deux difficultés :
– 1er argument : quelle raison Dieu avait-il d'empêcher la connaissance du bien et du mal ?
– 2e argument : on peut à la rigueur concéder qu'il ait interdit la connaissance du mal, mais pourquoi a-t-il interdit aussi la connaissance du bien ?

Le texte des *Homélies sur la Création* est encore mal édité[14]. Le passage intéressa particulièrement les exégètes : il est reproduit dans au moins deux chaînes, avec des variantes[15]. Il rapporte une objection dont l'attribution à Porphyre reste problématique, puisque Sévérien évoque moins le philosophe lui-même que ceux qui le suivent, et qu'il associe ces derniers à une foule anonyme[16]. Nous verrons plus loin que d'autres raisons pourraient nous pousser à accorder peu de crédit à l'attribution à Porphyre. Mais compte tenu du petit nombre de fragments nominaux du *Contra Christianos*, il est délicat d'écarter ce texte d'une édition. Et quelle que soit la part personnelle de Sévérien dans la formulation de l'objection, celle-ci *pourrait* avoir été utilisée par Porphyre :

- Sévérien précise que cette objection était utilisée surtout (μάλιστα) par les disciples de Porphyre.
- Ce fragment – et c'est son intérêt – témoigne d'une critique qui se situe au carrefour de la dénonciation de l'Écriture et de la critique doctrinale, voire philosophique, toutes deux bien attestées dans les fragments de Porphyre.
- Nous avons récemment attiré l'attention sur un témoignage inconnu qui prête à Porphyre un ensemble d'apories relatives à la suite du récit, sur la tentation du serpent (Gn 3,1 *sqq*.)[17] : 1/ un serpent peut-il parler ? 2/ Un être dénué de raison peut-il éprouver une jalousie (φθόνος) susceptible de lui faire concevoir un complot ? 3/ Un serpent peut-il être doué de sagesse (ou d'intelligence, φρόνησις) ? Il est donc vraisemblable que Porphyre ait aussi dénoncé le récit de Gn 2,17. Les deux témoignages montrent que le *Contra Christianos* contenait probablement une critique suivie du récit de Gn 2 et 3, et que cette critique visait avant tout à dénoncer l'absurdité de l'épisode, considéré comme un « mythe » dénué de raison.
- Le fragment transmis par Sévérien de Gabala présente également une dimension plus philosophique, puisque, en tant qu'il dénonce le récit biblique, il revient à poser le problème du mal et de son origine. Or la critique rapportée par Sévérien peut être mise en parallèle avec des textes platoniciens et néoplatoniciens. Elle fait écho au principe platonicien du θεὸς ἀναίτιος (*République* X,617e). Elle rappelle plus précisément encore le Traité 51 de Plotin sur la nature et l'origine des maux[18]. Ce traité s'ouvre justement sur le problème de la science du bien et la science du mal (§ 1). Or dans l'optique néoplatonicienne, le mal est la privation du bien : il n'a pas d'existence substantielle : la science du mal est donc la science du bien (§ 1) et le mal est connu par négation de ce qu'est le bien (§ 3). Par ailleurs, le Bien est au-delà de l'Intelligence et de l'Âme (§ 2) : il s'identifie à l'Un, qui est au-delà de l'être. « C'est la réalité à laquelle tous les êtres sont suspendus, qu'ils désirent tous, qui est leur principe et dont ils ont besoin » (§ 2). Tout ce qui vient de Dieu est bon (§ 7). La cause du mal est donc à chercher du côté de la matière (§ 7). Si les hommes commettent le mal, c'est uniquement par ignorance du bien (§ 8). La critique rapportée par Sévérien prend une dimension nouvelle quand on la confronte à ces affirmations : le fait que Dieu ait pu interdire la connaissance du mal est, du point de vue néoplatonicien, beaucoup moins difficile à croire que le fait qu'il ait pu interdire la connaissance du bien : le récit biblique entre en contradiction avec l'intuition plotinienne d'un Dieu qui est le bien et l'objet essentiel du désir des âmes. Comment imaginer en effet que ce Dieu ait pu interdire la connaissance du bien, c'est-à-dire de lui-même, c'est-à-dire que les âmes, dont il est pourtant l'objet du désir, puissent s'unir à lui[19] ?

τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν). Nous ne traduisons pas la dernière phrase, mise entre parenthèses par Harnack, sans doute parce que l'éditeur n'était pas certain qu'elle fasse partie du propos prêté aux disciples de Porphyre. Dans la dernière phrase du fragment traduit, le sujet de φησίν n'est pas clair : s'agit-il de Porphyre ? de l'Écriture ?

14. Nous dépendons du texte de la PG 56,429-500. Le fragment reproduit par Harnack est d'ailleurs fautif, puisqu'il donne Ἔστιν (avant τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε) là où Migne édite un Ἔστω plus compréhensible (PG 56,487).
15. Voir la *Chaîne sur la Genèse* (éd. F. Petit, I, Louvain, 1992, no 275) et la *Collectio Coisliniana* (éd. F. Petit, CCG 15, Turnhout / Leuven, 1986, no 89).
16. Harnack notait dans son édition qu'il n'était pas certain que le texte soit un fragment du *Contra Christianos* (p. 67).
17. S. Morlet, « Un nouveau témoignage… » (*supra*, n. 3). Le texte est tiré d'un dialogue antijuif anonyme daté par son éditeur du VIe siècle et désigné dans la suite de cet article sous la forme *Dialogue Declerck* (*Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, CCG 30, Turnhout / Leuven, Brepols, 1994, I, 178-202).
18. *Ennéades* I,8.
19. Dans le fr. 17 Masaracchia (cf. *infra*), Julien dira en ce sens que la connaissance du bien et du mal est ce qui semble « tenir » (συνέχειν) la vie humaine.

J. Bouffartigue a par ailleurs mis récemment en relation la critique rapportée par Sévérien et un texte du *De abstinentia* (« Il faut se garder de rechercher une lutte, voire une victoire, qui supposent l'expérience des passions… »[20]). Ce texte, semblant suggérer la nécessité d'éviter toute expérience du mal, pourrait s'accorder avec le propos rapporté par Sévérien, qui suppose que Dieu a pu interdire la connaissance du mal[21]. Pour cette raison encore, le propos rapporté par le chrétien *pourrait* remonter à Porphyre.

Il serait sans doute envisageable d'approfondir le possible arrière-plan néoplatonicien de cette critique[22]. Mais une étude détaillée des textes parallèles, dans la littérature chrétienne antique, révèle aussi que Porphyre, si c'est bien lui, dépendait également d'autres sources. Une telle étude aurait rapidement tourné court sans la mise en évidence récente, de la part de R. Goulet, de trois nouveaux fragments porphyriens sur Gn 2,17 qui permettent d'envisager d'une façon neuve le problème de ses sources et de sa postérité.

Ces trois textes sont tirés de Michel Glycas (XII^e siècle) et de Damascène le Studite (XVI^e siècle). À la différence de la critique transmise par Sévérien, qui ne concerne que l'interdiction elle-même, ces trois textes soulèvent un certain nombre de problèmes relatifs à l'arbre lui-même et à son rapport avec la mort des protoplastes. Nous en rappelons brièvement les passages essentiels, dans la traduction de R. Goulet (légèrement modifiée) :

Michel Glycas, *Quaestiones in sacram Scripturam* 45 : « Cette plante n'était pas d'une telle nature (mortifère) et elle ne communiquait pas la corruption à ceux qui en mangeaient au temps approprié. Fi des propos délirants de Porphyre[23] ! »

Michel Glycas, *Quaestiones in sacram Scripturam* 46 : « Adam, le chef de la race humaine […] a été banni du paradis. À cause de qui et pourquoi ? Cette plante aurait-elle donc été d'une nature mortifère ? Aurait-elle donc été plantée par Dieu dans un mauvais dessein et pour la perte de ceux qui en mangeraient ? Fi des propos délirants de Porphyre[24] ! »

Damascène le Studite, *Sermon II pour le 25 décembre* : « Ce n'est pas Dieu qui a planté [l'arbre] comme une chose mauvaise, ainsi que le prétendait Porphyre, lui qui a provoqué la colère de Dieu[25], et ce n'est pas Dieu qui, parce qu'il le jalousait, a empêché Adam d'en manger [les fruits] pour devenir l'égal de Dieu[26]. »

R. Goulet reconnaît dans ces trois passages deux arguments fondamentaux :

1/ Pourquoi Dieu a-t-il planté dans le paradis un arbre qui devait causer la perte des hommes ?
2/ C'est par jalousie que Dieu aurait interdit à Adam de manger de l'arbre.

Or deux observations s'imposent :

– L'argument de la jalousie n'est pas clairement attribué à Porphyre par Damascène le Studite.
– Il est possible que le premier argument ait été plus complexe, et peut-être formulé sous une forme dialectique. Le second texte tiré de Michel Glycas présente en effet une alternative : qu'est-ce qui a causé la mort d'Adam ? Est-ce l'arbre en lui-même ? Ou est-ce Dieu qui l'a planté dans un mauvais dessein ? Cette dernière observation se révélera utile dans l'identification d'une source possible de Porphyre.

20. *Abst*. I,35,2 (trad. J. Bouffartigue).
21. J. Bouffartigue, « Porphyre et Julien contre les chrétiens : intentions, motifs et méthodes de leurs écrits », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*… (*supra*, n. 2), p. 407-426 (p. 420).
22. L. Brisson a tenté dans le même sens de rapprocher le fr. 86 Harnack des conceptions néoplatoniciennes du Logos : L. Brisson, « Le Christ comme Lógos suivant Porphyre dans *Contre les chrétiens* (fragment 86 Harnack = Théophylacte, *Enarr. in Joh*., PG 123, col. 1141) », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*… (*supra*, n. 2), p. 277-290.
23. Οὐδὲ γὰρ τὸ φυτὸν ἐκεῖνο τοιαύτης ἐτύγχανε φύσεως οὐδὲ φθορᾶς μετεδίδου τοῖς ἁπτομένοις εὐκαίρως αὐτοῦ· ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας (texte édité par S. Eustratiades, Alexandrie, 1912, p. 27, 8-11).
24. Ὁ γενάρχης ἐκεῖνος Ἀδὰμ τοῦ ξύλου τῆς γνώσεως γευσάμενος τὴν ψυχὴν θανατοῦται, γυμνοῦται, χιτῶνας ἀμφιέννυται δερματίνους, καὶ τοῦ παραδείσου ἐξόριστος γίνεται. Τίνος ἕνεκεν καὶ διατί ; ἆρα θανατηφόρου φύσεως τὸ φυτὸν ἐκεῖνο ἐτύγχανεν; ἆρα κακῶς ἐφυτεύθη παρὰ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀπωλείᾳ τῶν γευομένων; ἄπαγε τῆς Πορφυρίου φρενοβλαβείας (édition citée, p. 32, 1-7).
25. R. Goulet donne à θεόργιστος (voir le texte, note 26) le même sens que θεόργητος, comme invitent à le faire les dictionnaires (sur θεόργητος, voir le *Thesaurus* de H. Estienne [cf. Eschyle, *Sept contre Thèbes* 659] : *divinam iram expertus*). E. A. Sophocles (*Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Boston, 1870, p. 577) traduit l'adjectif utilisé par Damascène par « against whom God is incensed » et renvoie à Nicétas de Paphlagonie, PG 105, 536 B.
26. …Μηδὲ ὁ Θεὸς τὸ ἐφύτευσε κακά, ὡς ἔλεγεν ὁ θεόργιστος Πορφύριος, μηδὲ ἀπὸ φθόνον του ὁ Θεὸς ἐμπόδισε τὸν Ἀδὰμ νὰ μὴν φάγῃ, καὶ γένῃ ἰσόθεος (éd. E. Deledemou, Thessalonique, 1971, reprint 1983, p. 33-34).

Les sources de Porphyre

La critique porphyrienne prend sens dans un triple contexte : celui de la réflexion néoplatonicienne sur le mal, que nous venons de rappeler, celui de la critique païenne de la Bible, celui, enfin, de la dénonciation marcionite et gnostique du Dieu de l'Ancien Testament.

La critique païenne de Gn 2,17

Grâce au *Contre Celse* d'Origène, nous savons que le philosophe Celse, dans son *Discours vrai* (178), s'était déjà fondé sur le même passage biblique pour dénoncer d'une part son caractère fabuleux, et d'autre part, la façon dont Dieu y est représenté[27]. Il raillait l'absurdité du récit qui suppose que Dieu se montra incapable de faire respecter ses propres commandements[28]. S'inspirant d'une exégèse gnostique de Gn 3,1 *sqq*. qui tendait à dénoncer le Dieu mauvais de l'Ancien Testament et à louer le serpent pour avoir communiqué aux hommes la gnose (cf. *infra*), Celse écrivait : « Ce Dieu est vraiment digne de malédiction […] puisqu'il a maudit le serpent qui apportait la connaissance du bien et du mal aux premiers hommes[29]. » La critique de Celse a donc très probablement encouragé celle de Porphyre. Mais, même si le fond de la critique reste identique chez le néoplatonicien (le récit est absurde, et le Dieu qui y est dépeint est un Dieu mauvais ou indigne d'une conception correcte de la divinité), les apories qu'il formule sont différentes de celles de Celse.

Après Porphyre, des critiques analogues se retrouvent sous la plume de Julien[30]. Du *Contre les Galiléens*, composé en 362, trois fragments concernent l'épisode de Gn 2,17[31]. Dans le fr. 14, Julien demande pourquoi Dieu a interdit de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, alors qu'il avait permis de manger de tous les autres arbres. S'il n'avait pas édicté cette interdiction, ajoute-t-il, il n'y aurait pas eu de faute. Et s'il est bon, pourquoi a-t-il puni ? Dans le fr. 16, il affirme qu'il est absurde que Dieu ait interdit à ses propres créatures la connaissance du bien et du mal, car il n'y a rien de plus sot que de ne pas pouvoir faire cette distinction. Bref, Dieu aurait interdit à l'homme l'accès à la sagesse (φρόνησις), qui est pourtant pour lui le bien le plus précieux. Même les insensés savent que la distinction du bien et du mal est le propre de la sagesse. Dans le fr. 17, Julien considère que l'interdiction de la connaissance du bien et du mal révèle un Dieu jaloux et méchant (φθονερὸς καὶ βάσκανος).

Ces trois fragments reprennent le fond de la critique du fr. 42. Julien, comme Porphyre, demande la *raison* de l'interdiction divine. Cependant, les deux fragments transmettent aussi des éléments qui ne sont pas attestés dans les propos conservés de Porphyre :

a/ Pourquoi Dieu interdit-il de toucher à cet arbre-là et pas aux autres ?
b/ En prononçant l'interdiction, c'est Dieu lui-même qui a causé la première faute.
c/ Comment un Dieu bon a-t-il pu punir ?
d/ Dieu a interdit à l'homme ce qu'il y a de plus précieux pour lui (cf. Platon, *Phèdre* 241c ; *Lois* 697b[32]).
e/ Dieu est jaloux et méchant.

Il est possible que Julien se soit inspiré de Porphyre et l'ait complété à sa manière. Nous verrons cependant qu'il existe des raisons de penser qu'il reproduit peut-être en partie un argumentaire porphyrien dont nous n'avons plus la trace. Comme souvent, la perte d'une grande partie du *Contra Christianos* rend difficile de savoir dans quelle mesure Julien est original ou s'inspire de son devancier.

Marcion, Apelles, les gnostiques et Origène

Les problèmes liés à l'interdiction prononcée en Gn 2,17 ne paraissent pas se poser avant le christianisme. Dans ses *Questions sur la Genèse*, Philon s'arrête bien

27. Voir l'analyse de J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament*... (*supra*, n. 12), p. 71-77.
28. *Contre Celse* IV,36.
29. *Ibid.* VI,28 (trad. M. Borret).
30. Sur la critique que Julien consacre au livre de la Genèse en général, voir J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament*… (*supra*, n. 12), p. 258-264 ; C. Riedweg, « Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (“Contra Galilaeos” fr. 17,10-12 Masaracchia) », dans A. Kolde, A. Lukinovich, A. L. Rey (dir.), *Κορυφαίῳ ἀνδρί (Mélanges offerts à André Hurst)*, Genève, Droz, 2005, p. 367-375 ; M.-O. Boulnois, « Dieu peut-il être envieux ou jaloux ? Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie », dans D. Auger, E. Wolff (dir.), *Culture classique et christianisme (Mélanges offerts à Jean Bouffartigue)*, Paris, 2008, p. 13-25 ; « *Genèse* 2-3 : Mythe ou vérité ? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 54, 2008, p. 111-133 ; « Le Décalogue contient-il une formule scandaleuse ? “Dieu qui reporte les fautes des pères sur les enfants” (Ex 20,5) », dans R. Gounelle, J.-M. Prieur (dir.), *Le décalogue au miroir des Pères* (Cahiers de Biblia Patristica, 9), Strasbourg, 2008, p. 243-259 ; « “Dieu jaloux” : embarras et controverses autour d'un nom divin dans la littérature patristique », *Studia Patristica* 44, 2010, p. 297-313.
31. Nous nous fondons sur l'édition de E. Masaracchia, *Giuliano imperatore. Contra Galileos*, Rome, 1990.
32. Ces références sont données par E. Masaracchia.

sur l'épisode, mais pour se demander quelle est la signification de l'expression « arbre de la connaissance de l'arbre du bien et du mal »[33], et pourquoi Dieu utilise le pluriel quand il interdit de toucher de cet arbre (« Ne mangez pas… ») alors qu'à propos des autres arbres, il utilise le singulier (« Mange »)[34]. À la première question, qui deviendra classique chez les chrétiens, il répond qu'il faut recourir à l'allégorie : l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est la prudence. Mais Philon ne propose cette interprétation qu'à partir de Gn 2,9, où il est dit que Dieu plaça l'arbre dans le paradis : il n'envisage pas le problème posé par l'*interdiction* du même arbre en Gn 2,17. À la seconde question, Philon répond que le bien est symbolisé par l'unité du singulier, tandis que c'est le mal qui est signifié par le pluriel[35].

L'exégèse chrétienne du passage fut déterminée d'une façon fondamentale par l'interprétation polémique et négative qu'en proposèrent les marcionites et les gnostiques.

Le *Contre Marcion* de Tertullien permet de savoir que Marcion, sans doute dans les *Antithèses*, avait exploité l'épisode de la Genèse pour démontrer la méchanceté, et sûrement aussi la jalousie (cf. Ex 20,5) du Dieu de l'Ancien Testament, qui interdit à ses créatures l'accès à l'arbre de la connaissance[36]. Tertullien laisse entendre que les arguments formulés par Marcion visaient aussi à attaquer non seulement la bonté du Créateur, mais encore sa rationalité, sa prescience et sa puissance[37]. Même si Tertullien ne transmet pas les *uerba* de Marcion, sa réponse laisse imaginer que l'argument prenait la forme d'une série d'apories[38] ; elle reproduit par ailleurs un certain nombre d'objections qui visent en effet à souligner l'absurdité du Créateur, son ignorance et sa faiblesse, et qui tendent à lui imputer la responsabilité de la chute[39] :

– Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme libre si cette liberté devait lui être funeste[40] ?
– Pourquoi Dieu n'est-il pas intervenu ? Était-ce qu'il aurait ignoré ce qui devait se passer ? Était-ce qu'il n'avait pas la capacité d'intervenir[41] ?

Il n'est pas toujours très facile de comprendre si Tertullien entend affronter des apories réelles de Marcion ou seulement des difficultés qu'il *aurait pu* poser (ce qui supposerait qu'il ne les a pas posées) ; il est possible aussi que le texte de Tertullien déforme la pensée de son adversaire et n'en transmette qu'un écho plus ou moins infidèle. Les apories que nous reconstituons sur la base de Tertullien restent pourtant vraisemblables dans la bouche de Marcion, et annoncent les grands thèmes de la critique de son disciple Apelles, qui elle, est un peu mieux connue.

Apelles est l'auteur d'une collection d'apories sur l'Ancien Testament rassemblées dans les *Syllogismes*, dont il ne reste que des bribes[42]. Le fragment le plus considérable, tiré du livre XXXVIII, concerne justement le récit de Gn 2,17. Il est conservé dans le *De paradiso* d'Ambroise de Milan[43] et consiste en une série d'apories visant, entre autres choses, à dénoncer l'action du Dieu qui interdit et qui punit. Voici un résumé de cet argumentaire :

1/ L'homme ne pouvait pas avoir peur de la mort avant d'avoir goûté de l'arbre. C'est donc en vain que Dieu le menace de mort alors qu'il ne sait pas encore ce qu'est la mort, et qu'il ne peut donc pas la craindre (5,28).

33. *Questions sur la Genèse* I,10-11.
34. *Ibid.* I,14-15.
35. Voir le commentaire de M. Alexandre, *Le commencement du livre, Genèse 1-5 : la version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988, p. 271-272, centré essentiellement sur l'histoire des commentaires consacrés au passage du singulier au pluriel.
36. Voir *Contre Marcion* II,6-7. Cf. A. von Harnack, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger*, Paris, 2003 (traduction française de *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924), p. 128 *sq*. On pourra consulter également les pages de I. Bochet, « Transcendance divine et paradoxe de la foi chrétienne. La polémique de Tertullien contre Marcion », *Recherches de science religieuse* 96, 2008, p. 255-274.
37. *Contre Marcion* II,7,1. Voir également la polémique d'Irénée, *Contre les hérésies* IV,37,6.
38. S'il s'abstient de reproduire à ce propos les mots de Marcion, Tertullien n'hésite pas à l'inverse à lui prêter des paroles imaginaires lorsqu'il suppose ce qu'il aurait pu dire si son adversaire avait admis que Dieu soit intervenu et soit ainsi revenu sur sa décision de créer l'homme libre : « Ô le Seigneur frivole, versatile, infidèle, qui abolit ce qu'il a créé ! Pourquoi avait-il permis le libre arbitre s'il revient là-dessus ? Pourquoi revient-il là-dessus s'il l'a permis ? À lui de choisir en quoi il doit se taxer lui-même d'erreur : d'avoir créé ou d'avoir aboli ! » (*Contre Marcion* II,7,3 ; trad. R. Braun). Il est permis de penser que ce passage constitue une parodie du style de Marcion.
39. Voir *Contre Marcion* II,6,8.
40. *Ibid.* II,6,1. Cette aporie dénonce l'absurdité de la Création, mais consiste aussi à railler un Dieu ignorant de l'avenir.
41. *Ibid*. II,6,1–7,3.
42. Les témoignages ont été rassemblés par A. von Harnack, *Marcion*… (*supra*, n. 36), Beilage VII (absent de la traduction française). Sur les *Syllogismes*, voir G. Bardy, « La littérature patristique des quaestiones et responsiones », *Revue biblique* 41, 1932, p. 219-223, et É. Junod, « Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament », *Augustinianum* 22, 1982, p. 113-133.
43. Éd. C. Schenkl, CSEL 32 (1), Prague / Vienne / Leipzig, 1897, p. 265-336. Les textes sont reproduits par A. von Harnack, *Marcion*… (*supra*, n. 36), p. 333-335 (non repris dans la traduction française).

2/ Si connaître le bien et le mal est bien, Dieu a mal agi en l'interdisant aux hommes (6,30).
3/ Ceux qui ignorent le bien et le mal sont comme de petits enfants, or un petit enfant ignore ce qu'est une faute : un juge juste ne peut donc pas l'incriminer (6,31).
4/ Ceux qui ignorent le bien et le mal ignorent aussi qu'il est mal de ne pas obéir, et bon d'obéir au commandement. On ne peut donc pas les accuser de ne pas avoir obéi (6,32).
5/ La mort est-elle venue à Adam du fait de la nature de l'arbre ou de Dieu ? Si c'est de l'arbre, alors la nature de l'arbre se révélera supérieure à Dieu, qui a donné la vie, puisqu'il eut le pouvoir de donner la mort ; si c'est de Dieu, ce dernier a manqué de douceur car il n'a pas voulu pardonner, alors qu'il le pouvait, ou bien s'il ne le pouvait pas, il était impuissant (7,35).
6/ Dieu savait-il qu'Adam allait fauter ou non ? S'il ne le savait pas, cela n'est pas conforme à la puissance divine ; mais s'il le savait, et qu'il ait donné un ordre dont il savait qu'il serait négligé, cela paraît futile (*superfluum*) ; or Dieu ne fait rien de futile. L'Écriture ne vient donc pas de Dieu (8,38).
7/ Le Créateur n'est pas bon, puisqu'il a agi de façon à ce que les premiers hommes perdent leur immortalité. L'homme n'est pas l'œuvre de Dieu, car Dieu ne fait pas le mal (8,40).
8/ Ce Dieu qui a introduit la *malitia* dans le monde n'est pas un dieu bon (8,41).

Dans sa *Bibbia dei Pagani*, G. Rinaldi évoque le parallèle entre le fr. 42 de Porphyre et les objections d'Apelles[44], mais son compte rendu ne permet pas de mesurer la proximité des deux auteurs. Il y a pourtant des raisons de penser que la critique porphyrienne est directement inspirée, au moins en partie, des apories du disciple de Marcion. Ce sont surtout les fragments mis en évidence par R. Goulet qui permettent d'arriver à cette conclusion. De fait, l'objection transmise par Michel Glycas correspond très précisément, dans l'alternative qu'elle pose, à l'aporie n° 5 d'Apelles, typique du « syllogisme » tel que l'utilise le disciple de Marcion. Le fr. 42 est trop sommaire pour permettre de comprendre où Porphyre voulait en venir en posant la question « pourquoi ? ». Mais on peut rapprocher son argumentation de l'aporie n° 2 d'Apelles, qui consiste à dénoncer l'interdiction comme un signe de méchanceté. La critique d'Apelles permettrait donc, dans cette hypothèse, de préciser celle de Porphyre. Dans les deux cas, il s'agissait de remettre en cause une action jugée indigne de la divinité. Nous sommes conscient que la proximité des objections d'Apelles et de celles prêtées à Porphyre tant par Sévérien que par Michel Glycas et Damascène le Studite pourrait nourrir le doute des critiques sceptiques. Au fond, ces trois auteurs n'attribuent-ils pas un peu vite à Porphyre des objections qui seraient en réalité marcionites ? Ce doute est peut-être légitime (cf. *infra*), mais d'autres témoignages, rappelons-le, confirment l'existence d'une critique porphyrienne de la Genèse, et la question transmise par Sévérien de Gabala ne trouve à notre connaissance, sous cette forme, aucun parallèle dans les textes marcionites. Il vaut donc la peine d'envisager sérieusement l'hypothèse d'une utilisation, par Porphyre, d'une ou de plusieurs sources marcionites.

Il y a cependant au moins deux différences entre Apelles et Porphyre :

– L'aporie rapportée par Sévérien de Gabala est légèrement différente de l'aporie n° 2 transmise par Ambroise. Elle ne consiste pas seulement à suggérer qu'il est inconvenant d'interdire la connaissance du bien et du mal, mais elle précise que ce qu'il y a de plus inconvenant, c'est surtout d'interdire la connaissance du bien.
– La critique d'Apelles s'inscrit dans une dénonciation de l'Ancien Testament seul. Chez Porphyre, la même critique prenait place dans une dénonciation globale de toutes les Écritures, Ancien et Nouveau Testaments.

Ce rapprochement, si on l'accepte, jette des lumières importantes sur les sources de la polémique de Porphyre. Mais on peut encore exploiter d'une autre façon les apories d'Apelles.

Sur les cinq arguments utilisés chez Julien mais absents des apories attribuées à Porphyre, deux se rapprochent des critiques d'Apelles. L'argument b rappelle l'aporie 8 : c'est Dieu lui-même qui serait responsable de l'introduction du mal dans le monde. L'argument c rappelle les apories 3, 4 et 5 et se comprend même mieux, semble-t-il, par rapport à ces apories. Reprocher à Dieu de ne pas être bon parce qu'il a puni paraît en effet assez simpliste. Et à supposer que Julien ait formulé l'argument de cette manière, ce qui n'est pas certain, on peut penser qu'il dépend d'une source dans laquelle l'argument était avancé sous une forme plus subtile : on voit que chez Apelles, ce n'est pas le châtiment en lui-même qui est jugé indigne de la bonté de Dieu, mais le fait que Dieu ait châtié des êtres qui ne savaient pas encore ce qu'est la transgression. Faut-il en conclure que Julien, à la fin du IVe siècle, pouvait encore consulter les *Syllogismes* d'Apelles ? N'est-il pas plus économique de penser, à partir du moment où il est certain qu'il dépend ici au moins en partie du *Contra Christianos*, que ces arguments, eux aussi, remontent à Porphyre, qui lui, paraît avoir utilisé

44. *La Bibbia dei Pagani*, II, Bologne, 1998, n° 48.

Apelles ? Dans sa critique de Gn 3, Julien semble avoir été encore dépendant de Porphyre[45].

L'argumentation marcionite trouve un écho dans la littérature gnostique, qui exploite l'épisode pour démontrer la *jalousie* et la *méchanceté* du Dieu de l'Ancien Testament[46]. D'après l'*Hypostase des archontes*, ce sont les archontes qui auraient donné l'ordre, au nom du Père (c'est-à-dire du Créateur)[47] ; le serpent, devenu « instructeur » sous l'inspiration de la « femme spirituelle », aurait révélé la tromperie : « Vous ne mourrez pas de mort. En effet, il vous a dit cela parce qu'il est jaloux. »[48] L'auteur du *Témoignage véritable* interprète l'épisode de la même façon : le Dieu jaloux a interdit la connaissance (la « gnose ») que seul le serpent est venu révéler : « De quelle sorte est donc ce Dieu-là ? Premièrement, il a interdit par jalousie à Adam de manger de l'arbre de la gnose ; et deuxièmement, il a dit : "Adam, où es-tu ?" Dieu n'a donc pas la prescience, c'est-à-dire qu'il ne savait pas dès le début. Et ensuite il a dit : "Jetons-le hors d'ici, afin qu'il ne mange pas de l'Arbre de la Vie et ne vive pas éternellement !" Mais s'il s'est révélé (ici) lui-même comme un méchant et un jaloux, alors quelle sorte de Dieu est-ce là[49] ? » On retrouve dans ce développement des attaques portées contre la bonté et la prescience du Dieu de la Genèse analogues à celles des marcionites. Cette exégèse polémique du texte est un véritable lieu commun de la littérature gnostique[50]. On ne peut pas exclure que Porphyre ait été aussi influencé par la littérature gnostique. C'est d'autant plus envisageable qu'il fréquenta les gnostiques qui suivaient les cours de Plotin et qu'il s'intéressa à la littérature gnostique[51]. C'est peut-être aussi au contact de ces gnostiques qu'il put prendre connaissance des *Syllogismes* d'Apelles. À moins qu'il ne les ait connus par le biais de la même source qu'Ambroise.

45. Le témoignage du *Dialogue Declerck* (*supra*, n. 17) associe les mêmes critiques à Celse, Porphyre et Julien (voir S. Morlet, « Un nouveau témoignage… », *supra*, n. 3) : nous avons donc des raisons de penser qu'il existait, à propos de Gn 3, une certaine proximité entre ces trois auteurs.
46. Sur la critique gnostique de la Genèse, voir, parmi de nombreuses publications, G. P. Luttikhuizen, « Critical Gnostic interpretations of Genesis », dans E. Grypeou, H. Spurling (dir.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leyde / Boston, 2009, p. 75-86.
47. *Hypostase des archontes* 88-89.
48. *Ibid.* 90 (trad. B. Barc).
49. *Ibid.* 47-48.
50. Voir encore l'*Écrit sans titre* 118-119.
51. Dans la *Vie de Plotin* (16), il rappelle que, à la demande de son maître, il composa une réfutation du livre de Zoroastre.

D'après Harnack, cette source serait Origène[52]. Compte tenu des nombreuses références à Apelles dans l'œuvre de l'Alexandrin[53] et de la connaissance qu'Ambroise avait d'Origène, cette hypothèse paraît hautement probable. Ambroise a sans doute utilisé le *Commentaire sur la Genèse*. Que Porphyre ait pu dépendre d'un ouvrage d'Origène ne présente aucune difficulté : la dénonciation d'Origène et de sa pensée occupait une place, peut-être importante, dans le *Contra Christianos*[54], et ce qu'il en dit paraît témoigner d'une connaissance au moins partielle de son œuvre. R. M. Grant pensait même que les *Stromates* perdus de l'Alexandrin auraient pu compter parmi les sources essentielles du *Contra Christianos*[55] : de la collection d'apories et de réponses que contenait peut-être cette œuvre, Porphyre aurait repris le seul versant aporétique. En suivant cette hypothèse, on pourrait imaginer que les *Stromates* évoquaient peut-être les critiques d'Apelles, et qu'ils pourraient, dans ce cas, être tenus pour une autre source possible de Porphyre. L'exégèse conservée d'Origène sur Gn 2,17, extrêmement fragmentaire, ne fournit guère d'indication précise, mais laisse tout de même entrevoir l'arrière-plan polémique des commentaires de l'Alexandrin[56].

Après Porphyre

Les problèmes posés par l'épisode de la Genèse deviennent après Porphyre de véritables lieux communs de l'interprétation chrétienne. L'examen des textes

52. A. von Harnack, *Marcion*… (*supra*, n. 36), p. 333.
53. Voir les fragments mis en évidence par A. von Harnack, *ibid.*, p. 332-337.
54. Voir le fr. 39 du *Contra Christianos*, et le fragment anonyme mis en évidence par J. G. Cook (« A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian », *Zeitschrift für antikes Christentum* 2 [1], 1998, p. 113-122).
55. R. M. Grant, « The Stromateis of Origen », *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris, 1972, p. 285-292.
56. Origène propose de l'épisode des interprétations spirituelles (*Fragments sur la Genèse*, nº 259 Petit = PG 12,100 B-D ; *Lettre à Gobar*, p. 248.23 Nautin) ou n'y fait allusion que de très loin (*Homélies sur Ézéchiel* XIII,2 ; XV,2 ; *Sur les principes* III,6). L'intention polémique n'est jamais explicite. Elle pointe tout de même dans deux fragments sur la Genèse transmis dans les chaînes : Origène y précise que Dieu n'est pas l'auteur de la mort (nº 259 Petit), et que l'arbre n'était pas un arbre « du bien et du mal », car « le mal n'est pas une nature », mais bien un arbre « de la connaissance du bien et du mal » (nº 279 Petit) (voir maintenant l'édition de K. Metzler, *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis*, Berlin / New York / Fribourg / Bâle / Vienne, 2010, fr. D 18-19, p. 170-172 ; l'auteur pense que les deux passages peuvent provenir du livre IX du *Commentaire sur la Genèse*, ou peut-être, pour le premier, d'une homélie).

montre cependant que si les objections transmises par les Pères présentent une indéniable proximité avec l'argumentation de Porphyre, il est le plus souvent très difficile de les rattacher sans hésitation à la polémique porphyrienne plutôt qu'à d'autres contextes.

Méthode d'Olympe

Dans un passage du traité *Du libre arbitre* (chapitres 17-18), Méthode d'Olympe pose lui-même un certain nombre de problèmes sur le passage biblique[57] :

1/ Le mal vient de la désobéissance[58], mais d'où la désobéissance de l'homme est-elle venue ?
Réponse : de l'intention du serpent d'empêcher l'homme d'atteindre le bien suprême.

2/ D'où cette intention est-elle venue ?
Réponse : de la jalousie du serpent.

3/ Quelle est l'origine de cette jalousie ?
Réponse : le serpent est jaloux parce qu'il n'a pas reçu les mêmes honneurs que l'homme.

4/ Dieu serait-il alors responsable du mal ?
Réponse : non. Il l'aurait été s'il avait fait don à l'homme de ce que possédait le serpent (c'est-à-dire la malice)[59].

5/ S'il n'y avait pas de mal préexistant, d'où la connaissance du mal est-elle venue au serpent ?
Réponse : le diable voulait faire du tort à l'homme. De même qu'un ennemi peut en venir à conseiller à un homme de faire exactement le contraire de ce qu'un médecin lui prescrit pour rester en bonne santé, sans pour autant avoir une connaissance de ce qui est interdit, de même le diable a poussé l'homme à faire ce que Dieu interdisait. De même qu'il n'y a aucune raison d'incriminer le médecin pour le mauvais usage qu'un ennemi peut faire de son diagnostic, de même il est absurde de rendre Dieu responsable du mal. On ne peut pas reprocher à Dieu d'avoir donné cette interdiction. S'il ne l'avait pas donnée, l'homme aurait goûté de l'arbre par ignorance. Et il serait mort, parce qu'il n'aurait pu supporter la nourriture de l'arbre, ou parce qu'il aurait enfreint la volonté de Dieu en prenant ses fruits. Méthode apporte ici une justification de l'interdiction divine qui deviendra classique : l'interdiction ne témoigne pas d'une « jalousie » de Dieu, mais au contraire de sa philanthropie.

Méthode s'adresse dans ce traité à un adversaire qu'il présente comme un valentinien. Sa cible serait donc gnostique. Le type de questions qu'il transmet à propos de Gn 2,17 confirme cette interprétation, mais il n'est pas impossible non plus que Méthode ait des arrière-pensées antipaïennes :

– L'objection 4, sur la responsabilité de Dieu, correspond au thème central de la critique gnostique, mais aussi païenne (Porphyre, puis plus tard Julien).
– Le thème est traité de nouveau dans la réponse apportée à l'objection 5. L'argument sous-jacent correspond assez précisément à l'aporie n° 5 d'Apelles, sans doute reprise, nous l'avons vu, par Porphyre : si l'on suit le récit biblique, Dieu serait responsable du mal, que l'on impute la mort à l'arbre lui-même ou plus directement à l'ordre divin.
– Il y a par ailleurs dans ce développement un élément qui, dans l'état actuel des sources, rappelle directement Porphyre : l'objection 3 sur l'origine de la « jalousie » du serpent. Une objection analogue se trouve attribuée à Porphyre dans le Dialogue antijuif édité par J.-H. Declerck[60]. Il convient de rester prudent cependant, car rien ne permet d'affirmer qu'Apelles n'avait pas déjà critiqué d'une façon analogue le récit de Gn 3.

Ajoutons que Méthode était aussi l'auteur d'un *Contre Porphyre*[61] : il connaissait donc les objections du philosophe et son témoignage mérite pour cette raison une attention particulière[62]. Même si sa cible paraît avant tout gnostique, il n'est pas impossible qu'il

57. Le texte est édité par G. N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig, 1917, et A. Vaillant (PO 22,5, Paris, 1930 [Turnhout, 1974²]). Sur ce passage, on pourra consulter G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903, p. 68 *sq*., et J. Farges, *Méthode d'Olympe. Du Libre arbitre. Traduction précédée d'une Introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne avant Méthode*, Paris, 1929.
58. Sur cette idée, voir encore Méthode d'Olympe, *Sur la résurrection* I,38,4.
59. À propos de Dieu qui n'est pas responsable du mal, voir encore Méthode d'Olympe, *Banquet* VIII,16 ; *Sur la Résurrection* I,36,2 (cf. Sag 1,13 ; 2,24). Sur ce « topos » chrétien, voir la note 155.
60. Voir *Dialogue Declerck* I,187-189 (Ποῖος δὲ ἄρα φθόνος ἐπιβουλὴν τίκτειν δυνάμενος, τὸν ὄφιν τὸ θηρίον τὸ ἄλογον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου οὕτω δεινῶς κεκίνηκεν) et Méthode, *Du libre arbitre* 17 [p. 803, 5-6 Vaillant] (Εἰ δὲ καὶ τὸν φθόνον ζητεῖς πόθεν...).
61. Cf. Porphyre, *Contra Christianos*, test. VII Harnack ; CPG 1818.
62. Dans son étude sur Méthode (*Die Theologie des Methodius von Olympus* [*supra*, n. 57], p. 73 n. 3), Bonwetsch met en relation une autre objection transmise par Méthode dans le traité *Du libre arbitre* (chapitre 20 : pourquoi Dieu n'a-t-il pas empêché le diable d'agir ?) avec un propos transmis dans l'un des fragments qu'il rattache au *Contre Porphyre*. Rappelons que si Bonwetsch a édité cinq fragments qu'il pensait tirés de cette œuvre (GCS 27, Leipzig, 1917, p. 503-507), l'attribution de ces textes reste

ait aussi en vue les objections du philosophe. Dans une édition, la question 3 pourrait donc être donnée en parallèle du fragment transmis dans le *Dialogue Declerck* ; la question 4, en parallèle des fragments signalés par R. Goulet.

Lactance

Dans l'*Épitomé* des *Institutions divines*, Lactance évoque deux problèmes relatifs à la chute de l'homme qu'il n'avait pas discutés dans les *Institutions divines* : Pourquoi Dieu a-t-il permis le péché originel ? Pourquoi a-t-il créé dès le commencement le chef des démons, responsable de la perdition de l'humanité[63] ? La source de ces objections n'est pas claire (Lactance écrit : *Sed dicet quisquam*). Elle rappelle les arguments prêtés à Marcion par Tertullien. D'un autre côté, elles ne correspondent pas aux attaques attribuées à Porphyre, mais pourraient provenir d'un milieu païen : le fait que Dieu ait *permis* le péché se retrouve dans le *De physicis* du Ps.-Marius Victorinus (cf. *infra*), et le second problème (pourquoi Dieu, s'il est bon, a-t-il créé le diable ?) reparaît dans un passage de Grégoire de Nazianze[64] dont il y a des raisons de penser qu'il est peut-être dirigé contre Porphyre, ou du moins contre des païens (cf. *infra*).

Les raisons que nous aurions de rattacher ce développement au *Contra Christianos* sont donc assez minces, mais intéressantes[65]. Peut-être Lactance polémique-t-il plutôt contre des objections païennes anonymes. Peut-être aussi croit-il s'en prendre aux arguments des marcionites. Rappelons que si certains critiques estiment que Lactance connaît Porphyre et cherche parfois à lui répondre, cette hypothèse générale reste très problématique[66].

Les Homélies et le roman pseudo-clémentins

La discussion autour de Gn 2,17 apparaît plusieurs fois dans le débat mis en scène dans les *Homélies* et le roman pseudo-clémentins entre Pierre et Simon. Rappelons que les *Homélies* sont antérieures à 325, et le roman, antérieur à 379. L'un et l'autre dépendent d'un écrit de base composé entre 222 et 325[67]. Dans l'Homélie III, Simon entend démontrer les faiblesses du Créateur, et notamment son ignorance de l'avenir et sa méchanceté, deux idées qui rappellent la polémique de Marcion[68]. Il assimile en ce sens l'ordre donné en Gn 2,17 à une *privation* de la connaissance du bien et du mal (sans aucun doute pour illustrer la « jalousie » du Créateur[69]) mais c'est surtout dans la suite du récit (« Chassons-le, de peur qu'il n'étende la main… ») qu'il décèle une allusion claire à l'ignorance et à la jalousie du Dieu de l'Ancien Testament[70]. Pierre répond que Dieu n'avait pas *privé* les hommes de la connaissance du bien et du mal : Adam n'était aveugle ni de corps ni d'esprit, car il sut donner aux animaux les noms appropriés[71].

contestée par certains critiques, en dépit du témoignage des manuscrits qui associent explicitement trois de ces fragments au *Contre Porphyre* (Harnack n'ayant quant à lui retenu que deux de ces textes dans son édition du *Contra Christianos* : fr. 83-84). Les problèmes que nous posons à propos du traité *Du libre arbitre* se retrouvent dans le traité *Sur la résurrection* : certains critiques pensent que Méthode cherche dans cette œuvre à répondre à Porphyre (voir H. S. Benjamins, « Methodius von Olympus, „Über die Auferstehung“: gegen Origenes und gegen Porphyrius? », dans W. A. Bienert, U. Kühneweg (dir.), *Origeniana septima*, Leuven, 1999, p. 91-98 ; E. DePalma Digeser, « Methodius and Porphyry », *Studia Patristica* 46, 2010, p. 21-26 [le *De resurrectione* répondrait à Porphyre, dont la critique contre l'exégèse allégorique serait dirigée implicitement, et parmi d'autres cibles, contre le *Banquet* de Méthode]).

63. *Épitomé des Institutions divines* 24,1.
64. *Poemata arcana* 6,44-45.
65. M. Perrin (SC 335, Paris, 1987, p. 112 n. 1) croit reconnaître dans ce développement une interrogation « typique du moyen-platonisme » sur l'origine des maux (cf. Arnobe, *Contre les Gentils* II,55).
66. C'est surtout l'allusion à un polémiste antichrétien anonyme (*Institutions divines* V,2,3 *sq*.), que certains veulent identifier à Porphyre, qui a encouragé cette hypothèse (voir par exemple P. F. Beatrice, « Antistes philosophiae: ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz », *Augustinianum* 33, 1993, p. 31-47). E. DePalma Digeser pense que Lactance cherche, dans les *Institutions divines*, à répondre à la *Philosophie tirée des oracles* (E. DePalma Digeser, « Lactantius, Porphyry, and the debate over religious toleration », *Journal of Roman Studies* 88, 1998, p. 129-146 ; *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca, 2000 ; « Porphyry, Lactantius, and the paths to God », *Studia Patristica* 34, 2001, p. 521-528 ; « Porphyry, Julian, or Hierokles? The anonymous Hellene in Makarios Magnes' "Apokritikos" », *Journal of Theological Studies* 53, 2002, p. 466-502). On opposera à cette hypothèse le scepticisme affiché par S. Freund, « Christian use and valuation of theological oracles: the case of Lactantius, *Divine Institutes* », *Vigiliae Christianae* 60, 2006, p. 269-284.
67. Voir la mise au point de P. Geoltrain dans le volume de la Pléiade consacré aux *Apocryphes chrétiens*, II, Paris, 2005, p. 1186.
68. *Homélies pseudo-clémentines* III,38,2.
69. *Ibid.* III,39,1.
70. *Ibid.* III,39,3.
71. *Ibid.* III,42,5. Méliton avait simplement affirmé que l'homme était par nature disposé à recevoir (φύσει δεκτικός) le bien et le mal (*Sur la Pâque* 47).

Dans le roman cette fois, Simon pose une série de questions à propos de l'épisode biblique : Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal qui aurait permis à l'homme de choisir le bien et d'éviter le mal[72] ? Deuxième problème : pourquoi Dieu a-t-il placé dans le paradis la cause de sa perte[73] ? Troisième problème enfin : si l'arbre au contraire était bon, le Dieu de la Genèse, s'il est bon, n'avait pas de raison de le repousser[74]. Le premier problème rappelle jusque dans sa formulation la critique porphyrienne rapportée par Sévérien de Gabala, mais il est aussi conforme au point de vue marcionite et gnostique ; le second rappelle l'aporie 8 d'Apelles et la critique prêtée à Porphyre par Michel Glycas ; le troisième problème rappelle enfin l'aporie 2 d'Apelles. Il paraît donc que Simon s'inspire en priorité et peut-être uniquement d'un stock d'arguments marcionites ou gnostiques, conclusion qui s'accorde avec le point de vue général de la critique qui voit en lui un représentant de ces deux courants. Porphyre ne paraît pas *a priori* concerné, mais le premier et le deuxième problèmes posés par Simon dans le roman rappellent tellement les propos prêtés à Porphyre qu'il ne paraît pas impossible que l'auteur ait aussi à l'esprit la critique porphyrienne. Le fait que le philosophe ait sans doute utilisé une collection marcionite ne facilite pas l'analyse.

Eusèbe d'Émèse

Dans son *Commentaire sur la Genèse*, Eusèbe d'Émèse reproduit encore les problèmes posés par le récit biblique[75] : les hommes savaient-ils avant l'infraction qu'il était mal de désobéir, et que la mort suivrait l'infraction ? S'ils l'ignoraient, alors l'ordre était superflu (περιττή) et la menace de mort absurde ! S'ils le savaient, alors c'est l'arbre qui était superflu, de même que l'ordre de ne pas connaître ce qu'ils connaissaient déjà. Et si c'est l'arbre qui contenait la connaissance, celui qui empêchait (ὁ κωλύων) était jaloux, et l'interdiction était superflue ; il aurait fallu attendre que les hommes acquièrent le libre arbitre en goûtant de l'arbre pour que l'interdiction ait un sens. Dans sa réponse, Eusèbe explique que les hommes avaient, avant l'infraction, une faculté de raisonnement capable de recevoir le bien et le mal (λογισμόν δεκτικὸν[76] καλοῦ τε καὶ κακοῦ), mais qu'ils n'en avaient pas la connaissance. Suit un catalogue d'expressions bibliques censées démontrer qu'il ne faut pas prendre l'expression « arbre de la connaissance du bien et du mal » comme si l'arbre lui-même avait pu causer la connaissance, mais plutôt comme une indication qu'il était bon d'obéir, et mal de désobéir[77]. Eusèbe conclut : ce n'est ni l'arbre ni Dieu qui furent causes de la mort des premiers hommes.

Ce passage rappelle de très près les apories d'Apelles et a toutes les chances de remonter aux *Syllogismes*, peut-être par l'intermédiaire du *Commentaire sur la Genèse* d'Origène. Porphyre n'est pas forcément à écarter : l'idée selon laquelle la mort aurait pu être causée par l'arbre ou par Dieu, exposée à la fin du développement, correspond à l'alternative posée par Apelles, mais elle est aussi attribuée au philosophe par Michel Glycas.

Grégoire de Nazianze

Dans le Discours 38 (*In Theophania siue Natalicia Saluatoris*), composé vers 379-380, et le Discours 45 (*In sanctum Pascha*), prononcé en 383[78], Grégoire de Nazianze évoque de nouveau les problèmes posés à propos de l'arbre :

> Cette plante était l'arbre de la connaissance, qui n'avait pas été planté dès le commencement dans un mauvais dessein, ni n'avait été interdit par jalousie (que les ennemis de Dieu ne dirigent pas leurs langues contre ce point, et qu'ils n'imitent pas le serpent)[79].

72. *Reconnaissances pseudo-clémentines* II,53,5.
73. *Ibid.* II,53,7.
74. *Ibid.* II,53,7.
75. Le commentaire d'Eusèbe sur Gn 2,9 et 2,17 est conservé en arménien (voir maintenant F. Petit, L. van Rompay, J. J. S. Weitenberg, *Eusèbe d'Émèse. Commentaire sur la Genèse. Texte arménien de l'édition de Venise [1980]. Fragments grecs et syriaques*, Louvain / Walpole [Ma], 2011, p. 48-53), dans un fragment syriaque (*ibid*., p. 380-381), et dans deux fragments grecs contenus dans la *Chaîne sur la Genèse* éditée par F. Petit, nº 241 et 243 (= É. M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain, 1949, p. 99-100 et F. Petit, L. van Rompay, J. J. S. Weitenberg, *Eusèbe d'Émèse. Commentaire sur la Genèse…*, [*supra*] p. 270-273). Ces deux fragments sont repris par Procope (*Commentaire sur la Genèse*, PG 87, 161 B–164 A).
76. L'adjectif rappelle ici Méliton (*supra*, n. 71).
77. Les exemples donnés par les fragments grecs et par Procope sont « tertre témoin » (Gn 31,47), « puits du serment » (Gn 21,31), « puits de la haine » et « puits de l'injustice » (Gn 26,20-21), « part des comploteurs » (2 R 2,16).
78. Pour ces deux datations, voir J. Rousse, « Saint Grégoire de Nazianze », *Dictionnaire de spiritualité* VI, 1967, col. 932-971 (col. 935).
79. Les deux textes sont identiques : Τὸ δὲ ἦν, τὸ ξύλον τῆς γνώσεως, οὔτε φυτευθὲν ἀπ' ἀρχῆς κακῶς, οὔτε ἀπαγορευθὲν φθονερῶς (μὴ πεμπέτωσαν ἐκεῖ τὰς γλώσσας οἱ θεομάχοι, μηδὲ τὸν ὄφιν μιμείσθωσαν) (voir *Discours* 38,12 [SC 358, Paris, 1990] ; *Discours* 45,8 [PG 36, 632 C]).

Ce texte présente un parallèle remarquable, déjà noté par R. Goulet, avec le fragment dans lequel Damascène le Studite évoque le nom de Porphyre[80]. Ajoutons que l'expression « planté dans un mauvais dessein » (φυτευθὲν κακῶς) rappelle aussi très précisément le passage d'un des deux fragments que le même critique tire de Michel Glycas (qui présente le tour κακῶς ἐφυτεύθη). R. Goulet pense que Damascène s'inspire de Grégoire, mais qu'il a dû profiter d'une autre source qui évoquait le nom de Porphyre. Dans une communication orale, C. Riedweg considère que le parallèle que présente le texte de Grégoire de Nazianze avec Michel Glycas d'une part, et Damascène le Studite d'autre part, permettrait de douter sérieusement de l'origine porphyrienne de l'objection : Michel Glycas et Damascène le Studite s'inspireraient en fait tous deux de Grégoire de Nazianze, et n'attribueraient le propos polémique à Porphyre que sur la base d'une conjecture[81]. Or si le parallèle entre Grégoire de Nazianze et Damascène le Studite est assez clair, le lien entre Grégoire et Michel Glycas ne paraît pas si évident (si l'on omet bien sûr l'allusion à l'arbre « planté dans un mauvais dessein »). Par ailleurs, il n'est pas très économique de considérer que deux auteurs aient pu indépendamment l'un de l'autre utiliser le même texte et faire, à son propos, exactement la même conjecture. Au moins devrait-on supposer, dans cette hypothèse, que ces deux auteurs avaient une bonne raison d'attribuer à Porphyre le premier argument évoqué par Grégoire, c'est-à-dire, comme le suggère J. G. Cook, qu'ils devaient détenir une source précise que nous n'avons plus[82].

Or le dossier peut être élargi. J. G. Cook signale un témoignage du XI^e^ siècle, celui de Nicétas Stéthatos qui présente déjà un parallèle précis avec celui de Grégoire :

> Allons, [l'arbre] n'a pas été planté dans un mauvais dessein, comme une chose mauvaise ; car Dieu ne fait rien de mal ; et il n'a pas été interdit par jalousie[83].

Ce texte paraît s'inspirer de Grégoire. Et l'expression ἄπαγε (« allons »), qui est absente chez Grégoire mais qui se retrouve chez Michel Glycas, pourrait être l'indice que ce dernier dépend davantage de Nicétas Stéthatos que de Grégoire de Nazianze. Damascène le Studite, quant à lui, utilise clairement Grégoire de Nazianze (il le mentionne d'ailleurs dans son développement). Et s'il attribue à Porphyre le premier argument, celui du mauvais dessein de Dieu, c'est peut-être parce qu'il s'inspire aussi de Michel Glycas : cette hypothèse paraît plus économique que celle qui consisterait à imaginer que la mention de Porphyre chez Damascène le Studite est indépendante de ce dernier. En définitive, donc, il semble que nous soyons redevables à Michel Glycas, et uniquement à lui, de l'attribution à Porphyre d'un argument évoqué pour la première fois chez Grégoire de Nazianze. S'agit-il d'une conjecture ou d'une attribution proposée en connaissance de cause ? Il paraît impossible de le savoir et sous toute réserve, nous nous rangerons à l'argument de J. G. Cook : peut-être Michel Glycas avait-il à sa disposition une source perdue (un *Contre Porphyre*, ou un manuscrit annoté de Nicétas Stéthatos, qui paraît être sa source, ou de Grégoire de Nazianze ?).

Cela revient-il à dire que Grégoire de Nazianze polémique déjà sans le dire contre Porphyre ? C'est tout à fait possible :

– Basile le Minime, un commentateur byzantin de Grégoire (X^e^ siècle), n'évoque aucune cible précise et se contente de dire que le théologien s'en prend « aux radoteurs qui prétendent que l'arbre a été planté pour causer l'infraction d'Adam »[84]. Le mot θεομάχος utilisé par Grégoire n'est pas non plus d'une très grande aide : il désigne dans son œuvre une fois Ézéchias[85] et une fois les ariens[86]. Le mot peut donc désigner aussi des païens, mais il est également susceptible d'être pris en un sens très général[87].

80. Voir R. Goulet, « Cinq nouveaux fragments… » (*supra*, n. 3), p. 157.
81. Analyse rapportée par J. G. Cook, « Porphyry's critique of the Jewish Scriptures: Three new fragments », à paraître. Nous remercions l'auteur d'avoir mis à notre disposition ce texte. Il évoque d'autres parallèles aux fragments supposés de Porphyre qui enrichissent le dossier.
82. Article cité à la note précédente.
83. Ἄπαγε, οὐ γὰρ ἐφυτεύθη κακῶς, ὡς κακόν· οὐδὲν γὰρ κακὸν ἐποίησεν ὁ Θεός, οὐδὲ φθονερῶς ἀπηγορεύθη (*Discours* 2,38, éd. J. Darrouzès, SC 81, Paris, 1961). Le texte est signalé dans l'article déjà cité.
84. Τοῦτο πρὸς τοὺς ληρωδοῦντας ἐπὶ αἰτίᾳ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παραβάσεως πεφυτεῦσθαι τὸ ξύλον ἀποτείνεται (*Commentarii in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII*,3,119, éd. Th. S. Schmidt, Turnhout, 2001).
85. *Contra Julianum* II, 26 (PG 35, 696 B).
86. Voir *Discours* 42,3 (éd. J. Bernardi, SC 384, Paris, 1992 ; voir p. 55, n. 4).
87. Notons que Cyrille d'Alexandrie l'emploie en référence à Julien (PG 76, 596 A). Inversement, Eusèbe de Césarée l'applique aux chrétiens lorsqu'il reproduit le propos supposé des païens qui accusent les chrétiens d'être « en lutte contre les dieux » (*Préparation évangélique* I,2,2). Le passage est tiré d'un développement dont Harnack a fait le fr. 1 de son édition du *Contra Christianos*, alors qu'il est mis dans la bouche de païens anonymes. Rien ne permet d'y voir un « fragment » de Porphyre (voir S. Morlet, *La* Démonstration évangélique *d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, 2009, p. 41-48 ; A. P. Johnson, « Rethinking the authenticity of Porphyry, *c. Christ.* fr. 1 », *Studia patristica* 46, 2010, p. 53-58).

– Il est intéressant de remarquer que si l'expression κακῶς φυτεύειν peut signifier en grec « planter mal »[88], elle signifie plutôt, dans l'argument opposé à Gn 2,17, « planter dans un mauvais dessein ». Et en ce sens, elle rappelle le tour homérique κακὸν ou κακὰ φυτεύειν qui signifie littéralement « planter un malheur, planter des maux »[89]. Cette tournure pourrait donc très bien remonter à un commentateur d'Homère comme l'était Porphyre. L'argument n'est cependant ni suffisant ni décisif : dans ses poèmes, composés après les Discours 38 et 45[90], Grégoire utilise plusieurs fois lui-même la tournure homérique à propos de l'épisode de Gn 2,17[91]. Le philologue est donc confronté à un problème : le témoignage des poèmes tend-il à démontrer que les *uerba* utilisés dans les Discours 38 et 45 sont ceux de Grégoire lui-même ? Ou bien faut-il penser, compte tenu de l'antériorité supposée des Discours par rapport aux poèmes, que Grégoire reproduit dans les Discours les mots d'un polémiste antichrétien, et qu'il les reprend ensuite à dessein dans ses poèmes, mais sous les formes κακίην ou κακοῦ φύσιν ou κακὸν φυτεύειν, parce qu'elles rappellent plus étroitement le style homérique qu'il cherche à imiter par ailleurs[92] ?

– Remarquons pour finir que, dans les deux discours, l'expression φυτεύειν κακῶς est le pendant stylistique du tour ἀπαγορεύειν φθονερῶς. Le philologue paraît donc confronté là encore à un dilemme : s'il estime que la première expression est de Porphyre, il est pratiquement contraint de supposer que l'autre tour provient du même auteur, ce qui reviendrait à postuler que l'argument de la jalousie vient bien de Porphyre, comme le pense R. Goulet. Mais si, au contraire, il estime que le parallèle stylistique est de Grégoire lui-même, il ne peut plus supposer que le premier argument reproduise les *uerba* de Porphyre. À supposer que Grégoire ait en vue une ou deux accusations païennes, il les reformule peut-être avec une grande liberté. En ce sens, son témoignage pourrait tout aussi bien être une reformulation libre du fr. 14 de Julien ! La première hypothèse pourrait être étayée néanmoins par le fait que l'allusion à l'arbre « planté dans un mauvais dessein » pourrait être à l'arrière-plan d'un témoignage antérieur à Grégoire de Nazianze (et d'ailleurs aussi à Julien)[93].

88. Voir par exemple Athanase, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 245, 48 ; Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse* 11.
89. Voir *Iliade* XV,134 ; *Odyssée* V,340 ; XIV,110 ; 218 ; XV,178 ; XVII,27 ; 159.
90. On s'accorde en général à supposer qu'au moins une grande partie des poèmes fut composée après le départ de Grégoire de Constantinople et son retour à Arianze (cf. J. Quaesten, *Initiation aux Pères de l'Église*, III, Paris, 1987 pour l'édition française, p. 351).
91. Voir les *Poemata arcana* 4,53-54 (Λώβην δ' αὐτοδάϊκτος ἐγὼ κακίην ἐφύτευσα, / Ἑσπόμενος φθονεροῖο παλαίσμασιν ἣν διὰ μῆτιν : « Destructeur de moi-même, c'est moi qui ai planté la méchanceté pour me nuire /, suivant les ruses du jaloux ») ; 6,42 (Οὔτε γὰρ ἦν ἀγαθοῖο, κακοῦ φύσιν ἄμμι φυτεῦσαι : « En effet, il ne peut pas avoir été le propre d'un être bon d'avoir planté parmi nous la nature du mal ») ; 8,12 (Δίζετο καὶ τεκέεσσι κακὸν καὶ κῆρα φυτεῦσαι : « [Le diable] cherchait, même pour les enfants [d'Adam], à planter du malheur et des calamités »). Texte édité et traduit par C. Moreschini, D. A. Sykes, *St Gregory of Nazianzus. Poemata arcana*, Oxford, 1997.
92. Les commentateurs de Grégoire ont repéré les emprunts homériques (*ibid.*, p. 159). Mais il est clair que Grégoire a aussi à l'esprit les objections qu'il rapporte dans les Discours 38 et 45 : le premier texte que nous citons à la note précédente évoque le couple κακῶς – φθονερῶς, et les vers de Grégoire sont des réponses aux problèmes posés par le récit biblique : c'est l'homme lui-même qui est responsable du mal (*Poemata arcana* 4,53 ; 6,42) ; c'est le serpent (et non Dieu) qui a agi par jalousie (*ibid.*, 4,53) et qui a voulu entraîner l'humanité dans le malheur (*ibid.*, 8,12).
93. Dans sa deuxième catéchèse (§ 1), prononcée avant son élection à l'épiscopat (348) ou juste après, Cyrille de Jérusalem polémique contre les objections soulevées à propos de Gn 2,17, et en usant d'un vocabulaire qui annonce Grégoire de Nazianze : ce que Dieu a planté est beau, et c'est le fruit que l'homme en a tiré qui, du fait de son libre arbitre, est mauvais ; celui qui a planté n'est pas responsable (ὁ φυτουργὸς ἀναίτιος), et la vigne qui a été plantée (cf. Jr 2,21) « a été plantée pour le bien, mais a produit un fruit pour le mal, par suite d'un choix libre » (εἰς ἀγαθὸν ἐφυτεύθη, καὶ εἰς κακὸν ἐκαρποφόρησεν ἐκ προαιρέσεως). Le texte est repris plus tard par Nicétas Seides (XII^{e} siècle), *De controuersiis Ecclesiae Graecae et Latinae* [recensio A], 4,2,36 : R. Gahbauer (dir.), *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides*, München, 1975. Le texte de Cyrille suppose que les adversaires de ce dernier considéraient que l'arbre « avait été planté pour le mal » (εἰς κακὸν ἐφυτεύθη), un tour qui rappelle de très près l'expression φυτευθὲν κακῶς. Dans le commentaire sur Isaïe (16,312, PG 30, 61 B) attribué à Basile de Césarée, sans doute plus tardif, on trouve une allusion aux doctrines hérétiques « plantées dans un mauvais dessein et dont les fruits ne causent que perte » (κακῶς πεφυτευμένα καὶ ἐπ' ὀλέθρῳ καρποφοροῦντα). L'auteur paraît manifestement mettre en parallèle les doctrines hérétiques avec l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tel qu'il est présenté dans la critique rapportée par Grégoire de Nazianze. Mais le couple φυτεύειν – καρποφορεῖν n'apparaît que dans le texte de Cyrille et ne doit rien au Théologien (il est inspiré par Jr 2,21, que Cyrille commente en référence au péché : ἐγὼ δὲ ἐφύτευσά σε ἄμπελον καρποφόρον πᾶσαν ἀληθινήν· πῶς ἐστράφης εἰς πικρίαν, ἡ ἄμπελος ἡ ἀλλοτρία ;).

On voit donc que le dossier de textes réunis autour du témoignage de Grégoire pose un certain nombre de problèmes. Il ne peut pas être démontré que la mention du nom de Porphyre chez Michel Glycas soit autre chose qu'une glose (à partir du texte de Nicétas Stéthatos ?), et il est impossible de savoir si Grégoire ne s'en prend pas déjà aux objections du philosophe. D'un autre côté, il ne paraît pas possible d'exclure purement et simplement son témoignage. La mention de Porphyre chez Michel Glycas, même si elle demeure problématique, montre que l'hypothèse « Porphyre » reste possible, même chez Grégoire de Nazianze. Ce qui ne signifie en aucun cas que le théologien transmette nécessairement les mots même du polémiste. Son témoignage (Discours et poèmes) nous paraît mériter de figurer dans une édition, non bien sûr parmi les « fragments » de Porphyre, mais simplement au titre des *parallela* au témoignage de Michel Glycas.

Jean Chrysostome

Jean Chrysostome s'est intéressé à plusieurs reprises à l'épisode biblique et manifeste plusieurs fois un souci évident de répondre aux objections suscitées par ce passage. Les textes essentiels sont les Homélies XIV et XVI sur la Genèse, prononcées en 388 ou en 389[94]. Dans l'Homélie XIV, il montre qu'il connaît une série d'apories dont il ne veut pas donner une liste exhaustive :

> Je sais que ce questionnement sur l'arbre est rebattu et que beaucoup de ceux qui parlent à la légère tentent de reporter la cause, de l'homme sur Dieu, et qu'ils osent dire : pourquoi lui a-t-il donné ce commandement, sachant qu'il le transgresserait ? Et : Pour quelle raison a-t-il prescrit qu'il y ait cet arbre au paradis ? Et nombreux autres propos[95].

La première aporie rappelle l'objection n° 6 d'Apelles (comment expliquer que Dieu ait donné l'ordre, s'il savait qu'il serait transgressé ?), mais la question « pourquoi » rappelle aussi le propos prêté à Porphyre par Sévérien ; la seconde aporie rappelle le second témoignage de Michel Glycas à propos de Porphyre, mais correspond plus précisément encore à la deuxième aporie formulée par Simon dans le roman pseudo-clémentin. L'adjectif πολυθρύλλητον (rebattu) indique que Chrysostome avait déjà plusieurs fois rencontré ces apories, pour les avoir entendues, ou lues, sans doute dans différents ouvrages : peut-être le traité *Du libre arbitre* de Méthode et les Homélies et le roman pseudo-clémentins ; sans doute aussi certaines œuvres d'Origène (surtout le *Commentaire sur la Genèse*), et peut-être un ou plusieurs *Contre Porphyre* (Chrysostome n'ayant pas une connaissance directe, semble-t-il, du *Contra Christianos*[96]). Chrysostome pourrait donc songer avant tout à des marcionites ou des gnostiques, mais il n'est pas exclu qu'il pense aussi à Porphyre : le fait qu'il parle d'un problème « rebattu » est un indice intéressant permettant de supposer que Chrysostome a peut-être à l'esprit le philosophe, aux côtés d'autres auteurs.

Celui-ci ne répond pas à ces apories dans l'Homélie XIV. Dans l'Homélie XVI, il reproduit deux nouvelles objections qui ne correspondent pas tout à fait aux deux précédentes :

1/ Quelle force avait donc cet arbre pour pouvoir ouvrir les yeux des premiers hommes (cf. Gn 3,7)[97] ?
2/ Pourquoi cet arbre est-il appelé « de la connaissance du bien et du mal »[98] ?

Ces deux témoignages tendraient donc à confirmer l'hypothèse selon laquelle Grégoire transmettrait bien au moins une expression porphyrienne, sinon deux (si on y ajoute le tour ἀπαγορεύειν φθονερῶς).

94. Voir en dernier lieu l'étude de C. Crépey, *Jean Chrysostome. Homélies sur la Genèse (I-X ; PG 53, 21-90). Introduction, éléments d'étude critique, traduction et notes*, Complément de thèse, Paris, 2005, p. 23-30 ; « Les *Homélies sur la Genèse* de Jean Chrysostome : unité de la série, chronologie de la succession, provenance et datation », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 55, 2009, p. 73-112. D'autres textes de Chrysostome témoignent d'un souci d'affronter les problèmes liés à l'épisode : *Aduersus Iudaeos* 8 (PG 48, 929, 22 *sqq*.) [Dieu a prévenu sa Création par philanthrophie] ; *De diabolo tentatore homiliae* 3 (PG 49, 269, 31 *sqq*.) [Dieu a interdit pour l'utilité des hommes].
95. Καὶ οἶδα μὲν, ὅτι πολυθρύλλητόν ἐστι τοῦτο τὸ περὶ τοῦ ξύλου ζήτημα, καὶ ὅτι πολλοὶ τῶν ἀπαραφυλάκτως φθεγγομένων ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν Θεὸν τὴν αἰτίαν μετάγειν ἐπιχειροῦσι, καὶ λέγειν τολμῶσι· τίνος γὰρ ἕνεκεν ἐδίδου αὐτῷ τὴν ἐντολὴν εἰδὼς ὅτι παραβήσεται ; καὶ πάλιν, διὰ τί γὰρ τὸ ξύλον προσέταξε γενέσθαι ἐν τῷ παραδείσῳ; καὶ πολλὰ ἕτερα· (*Homélies sur la Genèse* XIV,4, PG 53, 115).
96. Voir le témoignage XVI de l'édition Harnack (= *Homélies sur la Première Épître aux Corinthiens* VI,3). Chrysostome affirme que les ouvrages des ennemis des chrétiens ont disparu, et que si quelque chose s'en trouve conservé, c'est uniquement chez les chrétiens. Harnack estime que Chrysostome devait avoir connaissance d'exemplaires du *Contra Christianos* conservés chez des chrétiens. Mais le caractère très vague du témoignage, évoquant non précisément des textes intégraux, mais « quelque chose » (τι), pourrait être l'indice que Chrysostome fait peut-être plutôt allusion aux *citations* des auteurs antichrétiens dans les ouvrages chrétiens. Le témoignage confirmerait donc plutôt la connaissance, de la part de Chrysostome, d'ouvrages de réfutations comme le *Contre Celse* d'Origène, ou un ou plusieurs *Contre Porphyre*.
97. *Homélies sur la Genèse* XVI,5 (PG 53, 131).
98. *Ibid.*

La première aporie ne paraît pas attestée avant Chrysostome, mais sa réponse rappelle celle de Pierre dans l'Homélie III du Ps.-Clément[99] : les hommes voyaient déjà auparavant, et le récit biblique signifie simplement que, après la faute, les hommes eurent honte et reconnurent dans quel état ils étaient tombés.

La seconde aporie ne se rencontre ni chez Apelles ni dans la critique païenne, mais uniquement chez Philon[100]. La suite du développement montre que, aux yeux de Chrysostome, elle revient à supposer :

1/ que l'homme, avant ce moment, ne disposait peut-être pas du discernement (de la « sagesse », *σοφία* dit-il)[101] ;
2/ que, corollairement, il y aurait une contradiction dans le fait de croire que Dieu aurait pu imposer un commandement à des êtres qui ignoraient ce qu'était le mal (« Comment se fait-il que [Dieu] ait adressé ce commandement à un être qui ignorait que l'infraction était mal[102] ? ») ;
3/ et que c'est l'arbre lui-même qui aurait conféré cette connaissance[103].

Face au premier problème, Chrysostome répond qu'il est impossible d'imaginer qu'Adam ait pu être privé de la connaissance du bien et du mal, lui qui sut imposer des noms aux animaux et qui était doué, en plus de cette sagesse, d'un charisme prophétique (allusion à Gn 2,20 et 23)[104] ? Et comment imaginer que des êtres irrationnels sachent distinguer leur nourriture, et que l'homme, cet être rationnel, ne sache pas ce qu'est le bien et le mal[105] ? L'aporie et la réponse rappellent très clairement l'argumentation antignostique des Homélies pseudo-clémentines.

La deuxième aporie, en revanche, rappelle directement l'aporie n° 4 d'Apelles ; et la troisième se rapproche de l'aporie n° 5 du même, reprise par Porphyre ; les deux auteurs se demandaient cependant si l'arbre avait été cause de la *mort*, alors que Chrysostome se demande s'il fut cause de la *connaissance*, ce qui trahit plutôt, une nouvelle fois, une intention antignostique ou anti-marcionite (il s'agit de montrer que la connaissance n'est pas venue du fait de l'arbre, non d'accuser la cruauté du Créateur).

Il semble donc que la question générale posée par Chrysostome à propos du nom de l'arbre, qui est une reprise de la question déjà posée par Philon, mais dans un tout autre contexte, n'est qu'une façon de répondre aux arguments marcionites (Dieu agirait contradictoirement) et gnostiques (c'est le fait d'avoir goûté à l'arbre qui procura aux hommes la connaissance du bien et du mal). Telle quelle, une telle aporie peut difficilement avoir été utilisée par des marcionites ou des gnostiques, qui prennent au contraire pour acquis le sens littéral du texte : c'est donc probablement une question « factice », prétexte à une discussion oblique à propos des problèmes, cette fois réels, formulés par les « hérétiques ».

Chrysostome n'indique pas plus clairement ses sources que dans l'Homélie XIV. Il rapporte l'objection n° 1 de façon anonyme, comme ce que « l'on pourrait demander » (*ἄν τις ἔροιτο*). L'objection n° 2 est d'abord attribuée à une pluralité indistincte (*φασί*, « on dit »), avant d'être plus précisément associée à des amis de la querelle :

> De fait, beaucoup de ceux qui sont disposés à la querelle entreprennent de dire que c'est après avoir mangé de l'arbre qu'Adam eut la connaissance pour distinguer le bien du mal[106].

Dans le traitement de cette aporie, Chrysostome en vient à s'adresser à un interlocuteur imaginaire :

> Mais puisque tu veux apprendre les idiomes de l'Écriture divine, tu sauras pour quelle raison [Dieu] a appliqué cette dénomination à l'arbre[107].

Chrysostome n'identifie pas cet interlocuteur et tout porte à croire qu'il ne fait que recourir à un procédé stylistique visant à introduire un peu plus de vivacité dans son propos. Mais il est possible aussi que l'emploi soudain de la deuxième personne soit ici le signe qu'il pense à un auteur particulier. Quoi qu'il en soit, la conclusion qui s'impose est la même que dans le cas de l'Homélie XIV : Chrysostome attribue les objections qu'il traite à une pluralité anonyme. Il se peut qu'il ait avant tout à l'esprit des objections marcionites et/ou gnostiques[108]. Mais, comme l'adjectif *πολυθρύλλητον*

99. *Homélies pseudo-clémentines* III,42,4.
100. *Questions sur la Genèse* I,10-11 (cf. n. 33).
101. *Homélies sur la Genèse* XVI,5 (PG 53, 132).
102. *Πῶς γὰρ καὶ ἐνετέλλετο ἀγνοοῦντι, ὅτι κακὸν ἡ παράβασις* (*ibid*. XVI,5, PG 53, 132).
103. *Ibid.* XVI,5-6 (PG 53, 132).
104. *Ibid.* XVI,5-6.
105. *Ibid.* XVI,6.
106. *Καὶ γὰρ πολλοὶ τῶν φιλονείκως διακειμένων λέγειν ἐπιχειροῦσιν, ὅτι μετὰ τὴν βρῶσιν τοῦ ξύλου τὴν γνῶσιν ἔσχεν ὁ Ἀδὰμ τοῦ διακρίνειν τὸ καλὸν καὶ τὸ χεῖρον* (*ibid.* XVI,5, PG 53, 132).
107. *Ἀλλ' ἐὰν τὰ ἰδιώματα τῆς θείας Γραφῆς μαθεῖν βουληθῇς, εἴσῃ τίνος ἕνεκεν τὴν ὀνομασίαν ταύτην ἐπέθηκε τῷ ξύλῳ* (*ibid.* XVI,6, PG 53, 132).
108. Dans l'Homélie 28 sur la Genèse (§ 4, PG 53, 257), Grégoire reproduit un autre *ζήτημα* qu'il juge lui aussi rebattu (*πολυθρήλλυτον*) et dont il précise qu'on l'entend partout (*πανταχοῦ*) : pourquoi Dieu reporte-t-il les fautes des pères sur les enfants ? Il s'agit dans ce cas d'une aporie d'origine marcionite, mais utilisée également par Julien (fr. 20 Masaracchia) : voir l'étude de M.-O. Boulnois, « Le Décalogue contient-il une formule scandaleuse ?… » (*supra*, n. 30).

utilisé dans l'Homélie XIV, le mot πολλοὶ permet ici de se demander si parmi les « nombreux » adversaires de Chrysostome ne figurerait pas, au milieu d'autres cibles, le philosophe Porphyre. Cette hypothèse ne permet cependant pas de savoir dans quelle mesure les objections reproduites par Chrysostome pourraient refléter avec fidélité l'argumentation du polémiste.

Chrysostome évoque encore les problèmes posés par le récit biblique dans deux de ses *Sermons sur la Genèse*. Le Sermon 6 porte sur la question de savoir si c'est l'arbre qui a procuré aux premiers hommes la connaissance du bien et du mal, ou s'ils savaient les distinguer avant[109]. Chryosostome répond comme dans l'Homélie XVI : si l'homme n'avait pas été capable dès le début de distinguer le bien et le mal, il serait « plus dénué de raison que les êtres dénués de raison eux-mêmes » (αὐτῶν τῶν ἀλόγων ἀλογώτερος). Adam, qui était plein de sagesse (il savait nommer les réalités qui l'entouraient, connaissait ce qui lui était utile ou nuisible, et prophétisa au sujet d'Ève), ne pouvait ignorer cette distinction. Dans le Sermon 7, l'exégète revient sur l'appellation « arbre de la connaissance du bien et du mal »[110]. Le bien, dit-il, c'est l'obéissance, le mal, la désobéissance. L'arbre ne fut planté que pour éprouver l'obéissance des hommes[111]. Adam savait, avant la faute, qu'il était bon d'obéir et mal de désobéir, mais il l'apprit plus tard plus clairement, pour avoir fait l'expérience de la désobéissance[112]. Chrysostome livre ensuite un catalogue d'expressions censées montrer que l'Écriture a l'habitude de nommer rétrospectivement des lieux d'après les événements qui s'y sont produits : Gn 26,21, à propos du « puits » appelé par Isaac « Haine » ; Gn 21,31, à propos du « puits du serment », témoin des engagements d'Abraham et d'Abimélekh ; Gn 32,2 et 32,31, à propos des lieux que Jacob appelle « camp de Dieu » et « forme de Dieu »[113].

109. PG 54, 604-607.
110. PG 54, 607-616.
111. F. Petit met ce développement en parallèle avec un fragment non identifié transmis dans les chaînes tantôt sous le nom de Théodore, tantôt sous celui de Grégoire de Nysse (nº 242).
112. On rapprochera ce texte d'un fragment transmis dans la *Chaîne sur la Genèse* et attribué à Sévérien (nº 269 Petit) : l'arbre ne tient son nom que de l'événement auquel il a donné lieu, et ce qu'Adam a appris, c'est qu'il était bon d'obéir (et « rien d'autre », précise-t-il). L'intention polémique est très claire. F. Petit le rapproche d'un passage sur les *Homélies sur la Création* VI,4 (PG 56, 489 = *Chaîne sur la Genèse*, nº 276).
113. Sur toute cette réponse de Chrysostome, voir PG 54, 610-612. Le fait que certains des exemples pris par Chrysostome se trouvent déjà chez Eusèbe d'Émèse (voir n. 77) renforce l'hypothèse qu'ils dépendent l'un et l'autre d'une source commune qui pourrait être Origène.

Sévérien de Gabala

La lecture de ces textes de Chrysostome éclaire d'un jour particulier le développement de Sévérien de Gabala dans lequel intervient le fragment extrait par Harnack. En effet, il apparaît que la discussion de Sévérien présente des parallèles remarquables avec les Homélies XIV et XVI de Chrysostome. Sévérien, rappelons-le, reproduit, en l'attribuant à Porphyre, la question :

> "Pourquoi Dieu a-t-il interdit la connaissance du bien et du mal ? Mais admettons qu'il ait interdit [de connaître] le mal : pourquoi a-t-il interdit aussi [de connaître] le bien ? Car lorsqu'il dit *Ne mangez pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal*, il empêche l'homme, dit-il, de connaître le mal ; mais pourquoi l'empêche-t-il aussi de connaître le bien[114] ?"

La question rappelle la première aporie reproduite dans l'Homélie XIV de Chrysostome. La réponse de Sévérien évoque celle que Chrysostome oppose, dans l'Homélie XVI cette fois, à la conception gnostique d'un Adam qui aurait eu besoin de l'arbre pour acquérir la connaissance : Adam avait déjà la science (γνῶσιν), puisqu'il parle des réalités naturelles (φυσιολογεῖ), et qu'il prophétise (προφητεύει)[115]. Mais à la différence de Chrysostome, Sévérien ne considère pas qu'Adam connaissait le bien *et le mal*. Or si Adam avait déjà la connaissance du bien (mais non celle du mal), on ne peut comprendre l'interdiction divine, selon Sévérien, que dans le sens où Dieu voulait empêcher, non la connaissance du bien, mais que la connaissance du mal ne se mêle à celle du bien. En d'autres termes, Dieu aurait simplement interdit que le mal ne soit confondu avec le bien. Cette interprétation de Gn 2,17 avait déjà été proposée par Grégoire de Nysse[116]. Parce qu'il est confronté à une aporie différente de celle de Chrysostome, qui suppose *acceptable* l'interdiction du mal, Sévérien ne cherche à justifier que *l'interdiction du bien*. Au scandale que constitue cette interdiction, l'homéliste répond en définitive que Dieu n'a cherché, en fait, qu'à interdire la connaissance du mal (désignée sous l'expression « connaissance du bien et du mal », c'est-à-dire du mal présenté sous les apparences du bien). Il a donc agi par amour des hommes.

114. Texte grec cité n. 13.
115. *De mundi creatione* VI,3, PG 56, 487-488.
116. *De opificio hominis* 19-20 : Dieu n'a voulu interdire que le mal. L'expression biblique signifie que le mal se présente souvent sous l'apparence du bien ; *In Canticum canticorum homiliae* 12 (p. 348,13 *sq* Langerbeck) : l'arbre est un symbole de la faute, qui est un mélange de méchanceté et de plaisir.

Dans la suite de l'homélie, Sévérien reprend la question posée dans l'Homélie XVI et le Sermon 7 de Chrysostome : Pourquoi l'arbre a-t-il été appelé de la connaissance du bien et du mal ?[117] À cette question, Sévérien répond en alléguant l'existence des « idiomes » de l'Écriture : il accumule les exemples montrant que le texte biblique associe souvent des réalités sans pour autant qu'il faille croire que l'une soit la cause de l'autre. L'arbre n'a pas procuré aux premiers hommes la connaissance du bien et du mal, mais il leur a appris qu'il était bon d'obéir, et mauvais de désobéir[118]. Or ce nouveau développement correspond exactement au passage dans lequel Chrysostome, après avoir affronté comme Sévérien le problème de l'interdiction de la connaissance, en vient à poser la question de l'appellation de l'arbre ; et, comme Chrysostome, Sévérien répond en citant les « idiomes » de l'Écriture. Son catalogue d'exemples correspond en partie, mais non en totalité, à celui de son devancier : « eau de contestation » (Nb 20,13 ; 27,14), « forme de Dieu » (Gn 32,31), « paix de Dieu » (Jg 6,24)[119].

La relation des deux groupes de textes mériterait donc d'être étudiée davantage. Le problème est qu'on trouve chez Chrysostome des développements (y compris des apories) absents du texte de Sévérien, et qu'il y a chez Sévérien des éléments absents chez Chrysostome (le catalogue d'exemples ne correspond pas tout à fait, et la concession sur l'interdiction du mal comme la mention de Porphyre sont absentes du propos de Chrysostome). Peut-être le texte de Sévérien est-il inspiré au moins en partie de celui de Chrysostome[120]. Peut-être aussi les deux hommes ont-ils eu les mêmes sources et offrent-ils dans ce cas un témoignage complémentaire. L'une de ces sources pourrait être le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène. Mais dans la première partie de son développement, Sévérien évoque nommément Porphyre et lui prête une aporie qui, sous cette forme, n'est pas connue de Chrysostome : la critique pourra donc hésiter entre deux hypothèses : Sévérien a pu avoir à sa disposition une source sur Porphyre, inconnue de Chrysostome (probablement un *Contre Porphyre*). Le parallèle entre les deux auteurs pourrait cependant inciter à la méfiance : certains estimeront peut-être que compte tenu du fait que Sévérien paraît s'inspirer avant tout de Chrysostome, l'attribution de l'objection à Porphyre n'est qu'une supposition de Sévérien, une hypothèse qui pourrait être étayée par le fait que l'auteur n'évoque d'ailleurs pas Porphyre, mais ceux qui le suivent, et associe son nom à une pluralité anonyme, ce qui prouve au moins que l'objection, dans son esprit, n'était pas typique du philosophe. L'objection reproduite par Sévérien amène par ailleurs une réponse qui, on l'a vu, correspond à l'exégèse proposée par Grégoire de Nysse pour expliquer l'interdiction du mal et *du bien*, dans un contexte qui, à première vue, ne se présente pas comme polémique. Or on peut se demander si Sévérien n'a pas formulé son objection de manière à introduire cette explication. À en croire Sévérien, les disciples de Porphyre étaient prêts à admettre l'interdiction du mal, et c'était surtout l'interdiction du bien qui leur paraissait scandaleuse. Cette position, nous l'avons vu, n'est pas contradictoire avec un point de vue néoplatonicien : elle pourrait donc très bien avoir été avancée par Porphyre. Mais l'étude des sources possibles de Sévérien (Chrysostome et Grégoire de Nysse ?) pourrait aussi laisser penser qu'il s'inspire avant tout de textes patristiques.

Nous admettrons donc que la question peut rester ouverte. À partir du moment où l'objection est associée au nom de Porphyre, il nous semble que l'éditeur du *Contra Christianos* peut difficilement s'en passer, d'autant qu'il reste tout à fait possible que Sévérien soit dépendant d'une source que nous n'avons plus. Le critique aura peut-être, quant à lui, des raisons de douter. Les parallèles chez Grégoire de Nysse méritent d'être mentionnés aussi dans l'édition, ne serait-ce que parce qu'ils apportent un éclairage sur l'intention de Sévérien. Le lecteur doit être laissé libre de juger si le texte de Sévérien, en retour, n'éclaire pas celui de Grégoire de Nysse. Tout en étant conscient du péril que représente ce que Gilles Dorival a joliment appelé la « Tentation de Pasolini »[121], on ne peut pas ne pas se demander en effet si Grégoire ne chercherait pas déjà à répondre à une objection similaire à celle que formule Sévérien de Gabala, autrement dit, si Grégoire ne chercherait pas déjà à répondre à Porphyre[122].

117. *De mundi creatione* VI,4 (PG 56, 488).
118. *Ibid.* 488-489.
119. Le texte biblique utilise plutôt l'expression « paix du Seigneur ».
120. Les Homélies de Chrysostome, prononcées en 388 ou 389, sont nécessairement antérieures aux *Homélies sur la Création* de Sévérien de Gabala, sans doute prononcées entre 398 et 404 (voir S. Voicu, « Sévérien de Gabala », *Dictionnaire de spiritualité* XIV, 1990, col. 752-763 [752]).
121. G. Dorival, « Est-il légitime d'éclairer le *Discours* de remerciement par la *Lettre à Grégoire* et réciproquement ? Ou la tentation de Pasolini », dans A. Monaci Castagno (dir.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia*, Villa Verucchio, 2004, p. 9-26.
122. Grégoire de Nysse ne fait jamais d'allusion explicite au *Contra Christianos*, mais la critique est souvent portée à rattacher au nom de Porphyre les objections rapportées dans le traité *Sur l'âme et la résurrection*, et le *Discours catéchétique* (voir notamment, à propos de cette dernière

Ambrosiaster et les *Consultationes Zacchaei* et *Apollonii*

La Question 127 de l'Ambrosiaster contient un développement sur l'interdiction divine. L'auteur explique que Dieu a donné l'ordre pour imposer aux hommes le respect de leur Créateur[123]. Rien n'indique que l'Ambrosiaster cherche à répondre à des objections contre le récit biblique. Si certains critiques sont tentés de considérer qu'il a parfois en vue les objections de Porphyre[124], cette hypothèse ne peut trouver ici aucun fondement solide[125]. L'exégèse de l'auteur correspond d'ailleurs à une explication déjà proposée par Irénée de Lyon[126]. On la retrouve plus tard dans les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, rédigées vers 408-410[127], mais dans un contexte qui se présente cette fois comme clairement antipaïen. Au païen qui lui demande d'expliquer la doctrine du péché, le chrétien explique que l'interdiction ne fut qu'une façon d'imposer à l'homme le respect de son Créateur[128] et que c'est la transgression qui fut la cause de sa mort[129]. Il insiste aussi sur la bonté de Dieu qui a retardé l'exécution de sa sentence[130]. Le païen demande alors pourquoi Dieu, s'il est impassible et bon, peut être irrité et vengeur[131]. Le chrétien répond : la colère de Dieu n'est pas le signe qu'il serait soumis aux passions, mais témoigne simplement de sa réprobation ; quant au châtiment, il est juste, puisqu'il s'exerce sur des criminels[132]. Cette discussion ne rappelle pas précisément Porphyre, mais le dernier argument du païen peut faire penser aux critiques de Julien. Le texte offre donc un témoignage intéressant sur de possibles objections païennes contre l'épisode biblique, même si l'origine de ces dernières reste difficile à identifier. Mais il convient de rester prudent : le seul fait que ces objections soient mises dans la bouche d'un païen ne suffit pas à démontrer leur origine païenne.

Ps.-Marius Victorinus

Dans le *De physicis*, ouvrage que la critique attribue à un disciple de Marius Victorinus qui aurait vécu à la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle, reparaissent une série d'objections contre l'épisode biblique[133] : pourquoi Dieu a-t-il donné un ordre dont il savait qu'il serait transgressé ? Il n'aurait pas dû le donner ; ou bien, il n'aurait pas dû mettre dans le paradis l'occasion de le transgresser ; il aurait pu donner un ordre sur tout autre objet, ou un ordre que l'homme ait pu respecter ; Dieu aurait dû préserver l'homme du péché, ou ne pas permettre au tentateur de l'approcher ; les chrétiens disent que Dieu est venu libérer l'humanité, alors que le récit biblique montre qu'il ne sait pas pardonner. L'ensemble de ces questions rappelle la critique marcionite. L'auteur les attribue à des anonymes (*quidam accusant*). Mais comme l'ouvrage paraît contenir par ailleurs des objections païennes, G. Rinaldi les range parmi les critiques païennes du christianisme[134]. La dernière accusation rappelle le fr. 14 de Julien[135]. Comme les *Consultationes Zacchaei et Apolloni*, ce texte pourrait donc témoigner d'un argumentaire païen, mais qui, s'il rappelle par sa tonalité les attaques de Porphyre ou

œuvre, R. Goulet, *Macarios de Magnésie*... [*supra*, n. 2], p. 136-138). V. Drecoll a récemment montré que d'autres textes pouvaient aussi être versés au dossier, tout en formulant un jugement très mesuré sur la possibilité d'une polémique contre Porphyre dans l'œuvre de Grégoire (V. Drecoll, « Existe-t-il des traces de l'argumentation antichrétienne de Porphyre dans l'œuvre de Grégoire de Nysse ? », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*… [*supra*, n. 2], p. 307-328). La question reste ouverte.

123. *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti* 127,25 (éd. A. Souter, CSEL 50, Vienne / Leipzig, 1908).
124. C'est le cas par exemple de G. Rinaldi, « Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones" », *Annali di storia dell'esegesi* 6, 1989, p. 99-124.
125. Pour un jugement plus critique sur la possibilité d'une polémique antiporphyrienne chez l'Ambrosiaster, voir L. Perrone, « Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: le "Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" dell'Ambrosiaster », *Annali di storia dell'esegesi* 11, 1994, p. 161-185 ; C. Zamagni, « Porphyre est-il la cible principale des "questions" chrétiennes des IVe et Ve siècles ? », dans S. Morlet (dir.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*… (*supra*, n. 2), p. 357-370. M.-P. Bussières relève quelques convergences avec Porphyre dans les *Questions* de l'Ambrosiaster, mais estime que ces dernières ne constituent pas une réponse programmée au philosophe (M.-P. Bussières, *Ambrosiaster. Contre les païens. Sur le Destin*, SC 512, Paris, 2007, p. 92, 96).
126. *Démonstration de la prédication apostolique* 15.
127. Voir J.-L. Feiertag, *Consultationes Zacchaei et Apolloni* (= *Questions d'un païen à un chrétien*), I, SC 401, Paris, 1994, p. 22.
128. *Consultationes Zacchaei et Apolloni* I,15,6.
129. *Ibid.* I,15,11.
130. *Ibid.* I,15,12.
131. *Ibid.* I,16,1.
132. *Ibid.* I,16,2-3.
133. *De physicis liber* 9 (PL 8, 1300 A-D). Voir CPL 100 ; G. Rinaldi, *La Bibbia*… (*supra*, n. 44), II, no 55 ; J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament*… (*supra*, n. 12), p. 77, n. 140 (qui note la proximité avec Apelles).
134. G. Rinaldi, *La Bibbia*… (*supra*, n. 44), II, no 55.
135. L'auteur rappelle aussi Julien (fr. 14) lorsqu'il souligne que seul cet arbre fut interdit, alors que l'homme pouvait profiter largement des autres (col. 1300 B 5-7).

de Julien, ne leur correspond pas tout à fait. Et là encore, il convient de rester prudent : ce n'est pas parce que des objections sont prêtées à des païens qu'elles étaient effectivement utilisées par les païens.

Ps.-Justin

Dans les *Quaestiones ad orthodoxos* du Ps.-Justin (Question 91), l'auteur se demande pourquoi Dieu menace Adam de mort, alors que celui-ci ignore encore la mort[136]. Dans la Question 1 *ad Graecos*, attribuée également (et faussement) à Justin, on trouve encore l'argument selon lequel Dieu serait un dieu jaloux, parce qu'il n'a pas empêché le mal[137]. La thématique de ces questions rappelle plus clairement les attaques marcionites que la critique porphyrienne. La première évoque directement la Question 1 d'Apelles[138]. La seconde reprend l'argument de la « jalousie », dont l'attribution à Porphyre ne nous paraît pas claire (cf. *supra*), alors qu'il est clairement marcionite (ajoutons que le Ps.-Justin ne lie pas la jalousie à l'interdiction comme le font Grégoire de Nazianze et Damascène le Studite, mais au fait que Dieu n'a pas *empêché* le mal). Rappelons toutefois que Harnack avait cru pouvoir inclure deux questions *ad Graecos* sur la résurrection dans sa collection des fragments du *Contra Christianos*[139] : la question mérite donc de rester ouverte. Si ces questions sont bien dirigées contre les Grecs comme le laisse supposer leur titre, alors la piste porphyrienne mériterait d'être explorée.

Diodore de Tarse (?)

Dans un fragment que les manuscrits attribuent tantôt à Diodore, tantôt à Théodore, l'auteur rapporte l'interrogation de « certains » (τινων)[140] : si Dieu savait par avance qu'Adam allait désobéir, pourquoi a-t-il fourni un prétexte à la désobéissance en donnant l'ordre rapporté en Gn 2,17 ? L'objection rappelle l'aporie 6 d'Apelles, mais le thème de la responsabilité divine associée ici à l'interdiction évoque aussi Julien. Il n'y a pas de moyen philologique permettant de rattacher ce texte à la polémique antiporphyrienne.

Théodore de Mopsueste

D'après un court fragment transmis dans la *Chaîne sur la Genèse* éditée par F. Petit[141], Théodore de Mopsueste aurait affirmé que l'arbre ne tenait pas son nom de sa nature, mais « par accident » (ἐκ συμβεβηκότος). Ce court développement s'inscrivait vraisemblablement dans un développement polémique contre les marcionites ou les gnostiques. Une fois encore, rien ne permet ici de le rattacher de façon sûre à Porphyre.

Théodoret de Cyr

Théodoret évoque à deux reprises les difficultés posées à propos de Gn 2,17. La Question 27 sur la Genèse est libellée de cette façon : « N'avaient-ils donc pas la connaissance du bien et du mal avant de prendre le fruit interdit[142] ? » Mais sous cet intitulé général, Théodoret affronte en fait deux problèmes distincts :

– Comment était-il possible que des êtres doués de raison et créés à l'image de Dieu aient pu être dépourvus de cette connaissance ?
– Comment cette interdiction aurait-elle pu leur être imposée, s'ils ne savaient pas qu'il était bon de suivre le commandement, et nuisible de l'enfreindre (μηδὲ γινώσκουσιν ὡς ἀγαθὸν μὲν τὸ φυλάξαι τὴν ἐντολήν, ὀλέθριον δὲ τὸ παραβῆναι) ?

Les textes précédents montrent que la question générale ainsi que la première aporie ne sont pas des problèmes provenant d'adversaires du christianisme, mais au contraire des difficultés formulées par les chrétiens eux-mêmes pour contrer l'argumentaire marcionite et gnostique, qui suppose que la connaissance serait venue de l'arbre. La seconde objection paraît, en revanche, directement inspirée des apories 3 et 4 d'Apelles. Le passage en grec rappelle même le témoignage d'Ambroise (*De paradiso* 6,32 : *ne et ipsum quidem nouit malum esse non seruare mandatum nec ipsum bonum nouit quod est oboedire mandato*). Ce constat confirmerait que la Question 27 est inspirée d'un développement dirigé contre Apelles : peut-être, encore une fois, le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène.

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Théodoret reproduit l'argument de ceux qui cherchent à accuser Dieu d'avoir formulé l'interdiction : « S'il ignorait, disent-ils, ce qui devait se passer, comment

136. *Quaestiones ad orthodoxos* 91 (PG 61, 1332 D-1333 A).
137. *Quaestiones ad Graecos* 1,7 (PG 61, 1413 C-D).
138. Voir A. von Harnack, *Marcion*… (*supra*, n. 36), p. 333. Sur le problème du mal, voir encore les Questions 12 et 73 *ad orthodoxos*.
139. *Contra Christianos*, fr. 93 (= Questions 14 et 15 *ad Graecos*).
140. Voir *Collectio Coisliniana*, nº 115 Petit (F. Petit opte sous toute réserve pour l'attribution à Diodore).
141. Fr. 246. Le texte est repris également par Procope, PG 87, 165 D-168 A.
142. Οὐκοῦν εἶχον τὴν γνῶσιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ πρὸ τῆς τοῦ ἀπειρημένου καρποῦ μεταλήψεως ; N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos (dir.), *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid, 1979.

peut-il être Dieu celui qui ne connaissait pas l'avenir par avance ? Et si, bien que prévoyant l'infraction, il a posé cette interdiction, c'est qu'il est la cause de l'infraction[143].» Cette double aporie rappelle jusque dans son mouvement dialectique la difficulté nº 6 d'Apelles. Pour ce dernier, ou bien Dieu ignorait l'avenir, ou bien il avait édicté une interdiction superflue ; pour Théodoret, la seconde hypothèse est plutôt celle de la méchanceté de Dieu, un thème absent de cette aporie d'Apelles, mais bien représenté dans les autres apories. La méchanceté et l'absence de prévoyance étaient déjà évoquées par Marcion. L'insistance de Théodoret, dans sa réponse, sur l'absence de jalousie de Dieu rappelle encore une fois Marcion[144]. Le cadre de l'aporie est donc marcionite. On ne saurait cependant exclure définitivement Porphyre, puisque les nouveaux fragments mentionnés par R. Goulet évoquent aussi le thème de la responsabilité de Dieu (celui de la jalousie divine est, rappelons-le, problématique). Mais aucun indice spécifique ne rappelle ici le polémiste antichrétien. La responsabilité de Dieu était aussi mise en cause dans le fr. 14 de Julien.

Augustin

Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin d'Hippone reproduit une série d'apories à propos de l'épisode biblique :

1/ Pourquoi l'arbre de la connaissance du bien et du mal fut-il interdit à l'homme[145] ?
2/ Pourquoi l'arbre est-il nommé «de la science du bien et du mal» avant que l'homme n'ait violé l'ordre et n'ait pu discerner le bien qu'il avait perdu et le mal qu'il avait gagné[146] ?
3/ Comment Adam aurait-il pu comprendre le nom attaché à cet arbre, puisqu'il était dans une ignorance absolue du mal[147]? (c'est-à-dire : comment Adam aurait-il pu craindre la mort avant de la connaître[148] ?)

Dans le traitement de l'aporie 1, Augustin se demande si c'est l'arbre qui était nuisible, ou l'interdiction elle-même, sa réponse étant que le mal vint pour l'homme de sa seule désobéissance[149]. L'aporie évoque la critique d'Apelles (aporie 5), mais aussi Porphyre et la réponse donnée par Augustin est la réponse déjà classique opposée aux marcionites et peut-être au païen. L'aporie 2 correspond très précisément à l'aporie 1 d'Apelles, et l'aporie 3 apparaît comme une variante de l'aporie 4 d'Apelles qui rappelle de surcroît le problème déjà rencontré du *nom* de l'arbre. Quelle est la source de ces apories ? Le commentateur de la Bibliothèque augustinienne les rapproche de cet «adversaire de la Loi et des Prophètes» évoqué ailleurs par Augustin[150], qui accusait Dieu d'avoir privé les hommes du sens du discernement[151]. Dans les *Retractationes* (II,58), Augustin l'identifie à un disciple de Marcion ou au membre d'un autre courant analogue. Le commentateur met également le développement d'Augustin en parallèle avec le témoignage de Sévérien de Gabala et se demande si l'adversaire d'Augustin ne pourrait pas être «un disciple de Porphyre»[152]. Ce qu'il y a de certain, c'est que les trois apories d'Augustin rappellent d'assez près celles d'Apelles. Elles n'en sont pas assez proches cependant pour qu'on puisse voir dans le *De paradiso* d'Ambroise, qui les a transmises, la source d'Augustin. Porphyre ou un utilisateur de Porphyre sont deux possibilités, mais comme aucun autre témoignage ne peut confirmer l'origine porphyrienne des apories 2 et 3 transmises par Augustin, cette hypothèse reste une conjecture. Tout ce que l'on peut dire avec certitude c'est qu'Augustin répond à une série d'apories d'origine marcionite dont une partie a été à coup sûr reprise par Porphyre. Dans la suite, Augustin évoque d'autres questions sur l'épisode : la défense fut-elle adressée à Adam, ou à Adam et à Ève en même temps[153] ? Par quel moyen Dieu s'adressa-t-il à l'homme[154] ? Peut-être ces questions faisaient-elles partie du même stock d'apories.

Ce relevé n'est certainement pas exhaustif. Nous ne ne sommes pas arrêté sur l'ensemble des textes chrétiens tendant à dédouaner Dieu de la responsabilité du mal ou de la mort, et à imputer cette dernière à la désobéissance de l'homme[155]. Il conviendrait par

143. Εἰ μὲν γὰρ ἠγνόει, φασί, τὸ γενησόμενον, πῶς Θεὸς ὁ μὴ προγινώσκων τὰ μέλλοντα; Εἰ δὲ προορῶν τὴν παράβασιν, τέθεικε τὴν ἐντολήν, αὐτὸς τῆς παραβάσεως αἴτιος (PG 82, 120 B).
144. PG 82, 120 C.
145. *De Genesi ad litteram* VIII,29. Texte édité et traduit par P. Agaesse et A. Solignac, *La Genèse au sens littéral en douze livres [VIII-XII]* (Bibliothèque augustinienne, 49), Paris, 1972.
146. *Ibid.* VIII,33.
147. *Ibid.* VIII,34.
148. Explicitation donnée en VIII,134-135.
149. Voir également *ibid.* VIII,28 : l'arbre n'était pas mauvais en lui-même.
150. *Contra aduersarium Legis et Prophetarum* II,11,36.
151. P. Agaesse et A. Solignac, *La Genèse*... (*supra*, n. 145), p. 509.
152. *Ibid.*
153. *De Genesi ad litteram* VIII,15,36.
154. *Ibid.* VIII,15,37.
155. Dieu n'est pas responsable du mal : Tatien, *Discours aux Grecs* 11 ; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I,17 ; Basile de Césarée, *Que Dieu n'est pas l'auteur du mal* 7 (PG 31, 345 A7-13) = *Chaîne sur la Genèse*, nº 272 Petit ; Épiphane de Salamine, *Panarion* 64,6. La mort n'est venue que de la désobéissance : l'idée est déjà

ailleurs de poursuivre l'enquête au-delà du VI^e siècle, chez les Occidentaux, les Byzantins, les Syriaques et les Arabes. Un bref sondage permet déjà de constater la permanence des problèmes liés à l'interdiction et à l'arbre de la connaissance. Dans un commentaire sur la Genèse édité et traduit par L. Van Rompay et daté des alentours de l'an 800, l'auteur rappelle que « certains » ont pensé que la connaissance du bien et du mal était venue à Adam du fait de l'arbre. Ils se sont trompés, dit-il : la connaissance lui vint de l'interdiction, et de sa transgression[156]. Au XI^e siècle, l'Arabe Ibn At-Taiyib écrira encore : « Il y en a qui disent que l'arbre lui-même a donné à Adam la connaissance du bien et du mal… »[157]. Mais, dans les deux cas, l'exégèse rapportée est celle des gnostiques, non de Porphyre. Michel Glycas au XII^e siècle, puis Damascène le Studite au XVI^e siècle, sont pourtant encore capables d'associer au nom de Porphyre une objection sur la méchanceté de Dieu.

Les réponses chrétiennes opposées à l'idée marcionite et gnostique selon laquelle Adam n'avait pas de connaissance du bien et du mal avant de toucher à l'arbre firent tellement leur chemin qu'on en retrouve encore la trace dans les discussions philosophiques du XVIII^e siècle. En 1758, même un empiriste comme David Hume pouvait ainsi prendre le cas d'Adam pour démontrer que même l'être *parfaitement* rationnel ne peut connaître les relations de cause à effet qu'à partir de l'expérience :

> Adam, bien qu'on admette l'entière perfection de ses facultés rationnelles dès son tout premier moment, n'aurait pu inférer de la fluidité ou de la transparence de l'eau que celle-ci le suffoquerait, ou de la lumière et de la chaleur du feu que celui-ci le consumerait[158].

Le début du passage est incompréhensible si l'on n'a pas à l'esprit la conception patristique d'un Adam doué de raison dès le début de la Création. Curieuse résurgence chrétienne, chez un auteur qui, à la fin de l'*Enquête sur l'entendement humain*, ne dissimule pas sa haine de la littérature théologique[159] !

Conclusion

Le panorama que nous avons esquissé illustre bien les problèmes que pose la postérité du *Contra Christianos*[160]. Le philologue est confronté le plus souvent à des objections anonymes qui, si elles concernent le texte biblique apparemment incriminé par Porphyre, et si elles contiennent des arguments souvent proches de ceux qui lui sont prêtés par ailleurs, ne correspondent pas toujours avec exactitude aux propos attribués au disciple de Plotin. De ce dossier complexe, on retire l'impression que les auteurs chrétiens transmettent avant tout des critiques d'origine marcionite ou gnostique, et rares sont les témoignages qui pourraient concerner directement et uniquement Porphyre. Trois conclusions seraient donc théoriquement possibles :

- Une conclusion hypercritique consisterait, compte tenu de la permanence apparente des objections marcionites et gnostiques, à refuser tout crédit aux témoins qui associent au nom de Porphyre des objections analogues ;

opposée par Théophile d'Antioche (*À Autolycos* II,25 = *Chaîne sur la Genèse*, n° 268 Petit) à « certains » qui pensent que la mort est venue de l'arbre (il ne peut s'agir à cette époque que de marcionites ou de gnostiques), puis elle est reprise constamment dans la tradition patristique : voir par exemple Athanase, *Orationes contra Arianos* II,66 ; Anastase le Sinaïte, *Quaestiones et responsiones*, Appendix 23a,3 (éd. M. Richard, J. A. Munitiz, CCG 59, Turnhout / Leuven, 2006) [cet auteur peut avoir connu l'argumentation de Porphyre : cf. Porphyre, *Contra Christianos*, fr. 65 Harnack = Anastase le Sinaïte, *Hodegos* 13, PG 89, 233]. On voit que la première idée est formulée dans le christianisme bien avant Porphyre.

156. L. Van Rompay, *Le commentaire sur Genèse – Exode 9,32 du manuscrit (olim) Diyarbakir 22* (CSCO 206), Louvain, 1968, p. 23 (texte : CSCO 205, Louvain, 1986). L'éditeur évoque en parallèle le texte de Procope, PG 87, 165 D-168 A.
157. *Commentaire sur la Genèse* II,17, J. C. éd. et trad. J. Sanders, CSCO 275, Louvain, 1967, p. 23 (texte arabe : CSCO 274, Louvain, 1967). L'auteur du texte s'appuie comme ses prédécesseurs sur un certain nombre d'expressions bibliques qui démontreraient qu'il ne faut pas prendre « arbre de la connaissance du bien et du mal » au pied de la lettre : puits de la querelle (Gn 26,20-21), tertre témoin (Gn 31,47), pain des anges (Ps 77,25). Les deux premiers se retrouvent dans le catalogue de Procope, inspiré de celui d'Eusèbe d'Émèse (PG 87, 161 D). Aucun des trois exemples ne se trouve chez Sévérien de Gabala. Chrysostome faisait lui aussi allusion au premier passage biblique (voir la note 113). Certains de ces auteurs au moins doivent dépendre d'une source commune : sans doute le *Commentaire sur la Genèse* d'Origène. Ce genre de catalogue biblique est typique du style de l'Alexandrin.
158. *Enquête sur l'entendement humain*, Section IV, Première partie (trad. A. Leroy, corrigée par M. Beyssade).
159. Les derniers mots du traité constituent une injonction à brûler tout ouvrage « de théologie ou de métaphysique scolastique » qui ne contiendrait aucun raisonnement abstrait sur le nombre et la quantité, et aucun raisonnement expérimental sur les questions de fait ou d'existence : « Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions ».
160. Nous avons largement profité de la ressource inestimable que représente actuellement la base Biblindex, constituée par l'Institut des Sources chrétiennes. La plupart des textes que nous avons mentionnés, sauf les plus tardifs, doivent à cette base de figurer dans ce dossier.

– Une conclusion inverse consisterait à verser l'ensemble des textes au dossier porphyrien, en supposant a/ que Porphyre, ayant pu connaître une collection comme les *Syllogismes* d'Apelles, a sans doute utilisé lui aussi au moins certaines des objections transmises dans la littérature chrétienne que nous n'attribuons peut-être parfois aux marcionites et aux gnostiques que sur la base de notre ignorance du texte intégral du *Contra Christianos* ; b/ que les critiques de Porphyre ont pu se mêler, peut-être très tôt, à un stock d'objections dont les auteurs qui les reproduisent ignorent sans doute souvent l'origine exacte : dans cette hypothèse, il serait vain de vouloir identifier l'origine précise de ces propos.
– La conclusion intermédiaire, qui nous paraît préférable, consiste, tout en admettant que Porphyre ait pu exploiter d'autres objections d'origine marcionite ou gnostique et que ses arguments aient pu finir par être confondus avec d'autres objections sur le même récit biblique, à s'en tenir à l'approche la plus économique en termes d'hypothèses et à se fonder, en ce sens, sur des critères exclusivement philologiques. Le résultat obtenu ne sera peut-être pas irréprochable : au moins est-il celui, ce nous semble, qui s'exposera le moins à la critique. Partant de ce principe, il nous paraît impossible de ne pas compter comme des « fragments » de Porphyre les témoignages de Sévérien de Gabala, de Michel Glycas et de Damascène le Studite (avec cette précision que l'argument de la jalousie de Dieu n'était peut-être pas utilisé par Porphyre). Il nous semble ensuite tout aussi impossible d'inscrire comme des « fragments » aucun des textes que nous avons ajoutés au dossier. Certains présentent cependant des parallèles plus ou moins étroits avec les fragments nominaux. Il convient dans ce cas, dans une édition, de mentionner ces parallèles. Il n'est pas question de leur donner le même statut que les textes directement associés au nom de Porphyre. Il ne s'agit même pas de conclure sur le statut de ces textes, mais simplement de donner une information factuelle au lecteur, qui doit être laissé libre de juger dans quel sens il convient d'interpréter ces parallèles (sources de Porphyre, allusions à ses attaques, ou simples *parallela* ?).

Université de Paris IV – Sorbonne
Institut universitaire de France
UMR 8167 « Orient & Méditerranée » /
Antiquité classique et tardive